



Le Genre intraitable

TAZI, Nadia

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

NADIA TAZI

LE GENRE INTRAITABLE

POLITIQUES DE LA VIRILITÉ
DANS LE MONDE MUSULMAN

essai



ACTES SUD
questions de société

LE POINT DE VUE DES ÉDITEURS

La présence des islamistes sur la scène internationale met au jour une question taboue dans le monde musulman : celle du rôle de la virilité. En effet, la virilité y incarne un principe politique essentiel – mais un principe qui ne dit pas son nom. Elle ne renvoie pas seulement au vieux problème des rapports entre les sexes, elle est aussi au fondement du despotisme politique et social qui y sévit de longue date. Elle détermine la nature même des gouvernements, et son enracinement explique pour une large part la crise interminable que subissent les peuples musulmans.

Telle est l'hypothèse développée dans ce livre à travers une série de tableaux historiques et contemporains illustrant les débordements et les contradictions des régimes virilistes : de l'anarchie tribale de la période antéislamique jusqu'au rigorisme des wahhabites en Arabie saoudite, en passant par les violences des grands appareils monarchiques d'autrefois, l'aventurisme guerrier et les cruautés de Saddam Hussein, l'autoritarisme du chah puis des mollahs en Iran, le trouble des hommes ordinaires au Maghreb, en butte à la modernisation et à l'oppression. Chaque problème politique renvoie à un type de virilité et à un territoire. Et dans cette traversée des milieux et des siècles apparaissent le Bédouin du désert, les grands conquérants, le maître du sérail chez les Ottomans, le dictateur moderniste et l'islamiste dans ses variations révolutionnaires ou conservatrices. Mais l'auteure examine aussi l'homme de la Cité idéale des théologiens et des philosophes arabes, lesquels ont combattu, à l'âge classique (VII^e-XV^e siècle), ces excès et les divisions qui en résultent.

Nadia Tazi lève nombre de malentendus sur le rapport des hommes à l'autre – à "l'Occident" en bloc, à la femme, ou à l'homosexuel – et renouvelle l'analyse de thèmes décisifs comme le voile, la souveraineté, le culte du chef, la lutte pour la reconnaissance et la guerre.

Ce premier ouvrage sur la virilité dans le monde musulman est le fruit d'un programme que Nadia Tazi a dirigé au Collège international de philosophie (Paris) de 2006 à 2012.

LE GENRE INTRAITABLE
“Questions de société”

DU MÊME AUTEUR

HAREMS (iconographie Annabelle d'Huart), Éditions du Chêne, 1978.

DANIEL LARRIEU (monographie du chorégraphe), avec Gilbert Lascaut et Daniel Dobbels, Dis Voir, 1989.

FRAGMENTS FOR A HISTORY OF THE HUMAN BODY, avec Michel Feher et Ramona Naddaff, Zone Books, 1989.

DUELLE, catalogue de l'exposition Mona Hatoum, Centre Georges-Pompidou, 1994.

MUTATIONS (catalogue de l'exposition), avec Rem Koolhaas, Stefano Boeri, Kwinter Sanford, Hans Ulrich Obrist, Éditions Actar, 1998.

LA VIRILITÉ EN ISLAM, vol. collectif codirigé avec Fethi Benslama, L'Aube, 1998, rééd. 2004.

Photographie de couverture : José Ortiz Echagüe

© ACTES SUD, 2018

ISBN 978-2-330-11318-6

NADIA TAZI

Le Genre
intraitable

POLITIQUES DE LA VIRILITÉ
DANS LE MONDE MUSULMAN

essai

ACTES SUD

À mes parents.

Malheureux le pays qui a besoin de héros.

BERTOLT BRECHT

*La généalogie, c'est l'histoire comme carnaval
concerté.*

MICHEL FOUCAULT

La majorité des occurrences coraniques sont extraites de la traduction et l'édition de Denise Masson : *Le Coran*, "Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, 1960. Celles que cite Al-Ghazâlî dans son *Livre des bons usages en matière de mariage* proviennent de l'édition de L. Bercher et G.-H. Bousquet, A. Maisonneuve, 1953. Les autres traductions du Coran sont systématiquement indiquées en note infrapaginale.

INTRODUCTION

Le 30 décembre 2006 à l'aube, quelques jours après son jugement, Saddam Hussein est pendu ; exécuté comme un malfrat, quand il avait souhaité être fusillé en tenue militaire. Bien que retransmise sur toutes les télévisions du monde, cette mise à mort fut pour beaucoup un non-événement : un dénouement qui ne se conformait en rien à l'épilogue historique attendu. Jusqu'au bout, il y eut autour de cet homme du désordre, de l'imprécation, une exaltation malsaine. Et il ressort de ces images glauques à la bande sonore tremblée un climat de mauvaise série B, comme lors d'une vendetta mettant aux prises un chef mafieux avec une bande criminelle. La fureur, l'effet de meute excitée et sonnante l'hallali, le cadavre outragé, l'injure mêlée à la psalmodie, l'ombre des véritables maîtres d'œuvre de l'exécution dans un pays sous occupation, tout renvoie à une bassesse extrême – démentie, contre toute attente, par le comportement du condamné.

Incantée *ad nauseam* durant des décennies, la monstrosité du personnage laissait tout présager, sauf cette conduite dont chacun dut reconnaître la dignité. Loin de fléchir, refusant la cagoule qu'on lui destinait, Saddam Hussein a littéralement fait face, et renvoyé l'image de hauteur face au Destin qu'il avait poursuivi toute sa vie. "Je n'ai peur de personne", a-t-il dit. La "Brute" (comme l'appelait G. W. Bush) a souri et répondu aux insultes qui lui étaient adressées : "Soyez maudits !" Et tandis que le chœur des bourreaux scandait le nom de leur champion chiite ("*Moqtada ! Moqtada !*"), Saddam Hussein a ajouté : "C'est donc ça la virilité pour vous ?" Au seuil même de la mort, il énonçait le principe qui l'avait toujours animé. Il l'illustrait surtout, donnant ainsi la preuve la plus irréfutable de sa force d'âme et de son refus de s'incliner devant quiconque – et moins encore devant ceux qu'il avait combattus : les Chiïtes et les Américains. La meute l'a encerclé, les cris se sont faits bestiaux, la trappe s'est ouverte, béance noire. "Finie la tyrannie !" a dit une voix. Nul recueillement, une pénombre scélératesse a éclipsé la solennité qu'on attache aux grandes exécutions publiques.

Nombre d'Arabes y ont vu la perpétuation de la violence par ceux-là mêmes qui l'avaient dénoncée¹. G.W. Bush avait "fini le travail"² en livrant son ennemi héréditaire à ses nerfs. "Après tout, avait-il dit à la presse, c'est l'homme qui a essayé de tuer mon papa [*my dad*]." Enflammé par le 11 Septembre, G.W. s'autorisait l'amalgame, un *bushisme* de plus : "Nous

devons donner aux Arabes une leçon qu'ils n'oublieront jamais." "Ils en ont fait un *chahid* [un martyr]", a commenté Moubarak, le président égyptien : un témoin qu'on n'oublie pas en ce monde et qui survit en l'autre. D'un côté, le dictateur le plus cruel et le plus craint de la région payait ses erreurs et ses crimes avec dignité. De l'autre, le président des États-Unis invoquait le terrorisme d'al-Qaida là où Saddam Hussein n'y était pour rien. Au prétexte de venger son père, W. Bush s'efforçait de le surpasser. Il s'agit bien d'une histoire d'hommes au degré zéro du politique, d'un scénario illustrant des rapports père-fils, de la représentation politique, de la vindicte et des règlements de comptes.

Le choix de la date, celle de l'*Aïd el-Kebir*, la Grande Fête qui, honorant Abraham, célèbre la miséricorde et la paix avec l'abolition du sacrifice humain, ne pouvait donc être plus mal venu. Saddam Hussein est apparu aux musulmans telle une victime expiatoire, et son exécution l'offrande d'un fils justicier à son père. En ce jour sacré entre tous de conjuration de la violence, la violence était perpétuée. En affrontant la mort, en clamant haut et fort sa dévotion à la nation et à l'Islam, Saddam Hussein retournait la faute à son avantage. Et il effaçait du même coup l'image précédemment entrevue du vieillard clochardisé et délogé de sa tanière, dont comme d'un bestiau on inspectait les dents. En tenant jusqu'à la fin le rôle que les hommes portent en estime – ou plutôt en montrant ce qui ne relevait justement plus de la figuration mais de la vérité la plus probante, celle d'un face-à-face frontal, souverain même, avec la mort –, il parlait au monde, et aux Arabes en particulier. C'était la défaite hautaine du chef indigène face à l'occupant, la revanche de l'homme d'honneur qui en appelait au jugement de l'Histoire.

"Nous ne nous sommes jamais sentis faibles, écrit Saddam Hussein avant de mourir / Nous avons été affermis par nos valeurs morales / par notre posture d'honneur, compagne de notre âme / [...] Ici nous dévoilons notre poitrine aux loups / et nous ne tremblons pas devant la bête / [...] Je sacrifie mon âme pour vous [les Irakiens] et pour notre nation / Le sang ne vaut pas grand-chose en temps d'épreuve / Nous ne tombons pas à genoux / nous ne fléchissons pas devant l'attaque / Et nous traitons notre ennemi lui-même avec honneur³." Aucun regret, l'honneur encore et toujours, poussé jusqu'au sacrifice suprême et au rapport chevaleresque avec l'ennemi. Une posture de défi à la mort et envers l'autre, présenté comme une bête féroce. Et un constat désabusé sur le prix de la vie humaine, qui sonne étrangement dans la bouche du dictateur.

Saddam Hussein a construit l'Irak et il l'a détruit. Ce qu'on retient de lui en fin de compte, par-delà sa brutalité, sa mégalomanie, son énergie et sa fierté de surmâle, sa fascination de béotien pour la grande Histoire et la haute culture, c'est son rapport à la guerre : pour un pays de vingt-cinq millions d'habitants, pas moins de trois guerres en trois décennies⁴, dont une première contre l'Iran qui dura huit ans, s'avéra l'une des plus meurtrières du ^{xx}e siècle, et deux contre l'hyperpuissance mondiale. Comment expliquer pareil

virilisme au sommet de l'État et concevoir cette réduction du politique à un pur rôle de genre ? Quels arcanes, quels socles culturel et religieux, quels ferments idéologiques ont fabriqué ce type d'homme ? Faut-il y voir une surdétermination arabe ou islamique comme le veulent les préjugés les plus tenaces ? Ou serait-ce l'attribut le plus significatif du fascisme : l'alliance dévastatrice du viril et d'un certain modernisme ? À l'évidence, le virilisme criant de Saddam n'explique pas tout. Mais il s'agit d'en établir la centralité, le caractère politiquement structural et pas uniquement psychologique, de montrer comment la politique peut être déterminée par la virilité en tant que principe ou *archè*, c'est-à-dire *comme ce qui commence et commande* (un ordre de valeur, une action, une décision, etc.).

Si on ne se prive pas aujourd'hui de railler les postures de Poutine ou les frasques de Trump, la mise en question de la virilité dans le monde musulman dérange certains. Pourquoi ne pas dénoncer en priorité la prétendue "expansion de la démocratie" de G. W. Bush, dont on paie aujourd'hui le prix avec la destruction de l'Irak, et s'en prendre à un disparu, alors même que les Irakiens sont encore plongés dans la nuit et qu'un peu partout dans le monde la charge contre l'Islam et les musulmans fait le lit du populisme des islamistes comme des extrêmes droites en Occident ? De plus, en se focalisant sur l'homme Saddam Hussein, ne s'aligne-t-on pas sur la propagande : la sienne, axée sur le culte de la personnalité, et celle de l'occupant dont toute la stratégie a consisté à faire de l'Irak un pays spectral, une nation sans peuple, un État identifié à son seul chef ? Comment ignorer que le thème de la virilité est, systématiquement et depuis toujours, le lieu du préjugé et du sarcasme contre l'Islam, le principal ressort du racisme et de l'islamophobie, depuis la sempiternelle rengaine contre le Prophète sensuel et armé, jusqu'aux discours hystérisés sur les banlieues de France⁵, en passant par l'imagerie coloniale, la question du voile, les mythologies orientalistes du harem, les accusations sur le tropisme conquérant des musulmans, leurs mœurs séparatistes et leurs femmes tyrannisées – sans parler de la mouvance islamiste et de la répulsion qu'elle inspire ?

Il n'est pas question de traiter ici du noyau de la foi, de théologie ou de mystique. L'islam comme foyer de révélation et comme croyance n'est pas interrogé ; il s'agit encore moins de quête spirituelle et d'expérience intérieure : toute spiritualité vise d'une manière ou d'une autre l'abolition du moi. Or la virilité est narcissique par essence. Ces recherches n'ont pas leur place dans une étude qui porte sur ce qu'elles s'efforcent précisément de tenir en lisière. Le cœur de cette religion donc, son versant le plus lumineux et le site de sa singularité dans le prisme monothéiste, n'est pas en cause. L'interrogation porte sur le versant institutionnel du religieux et sur la politique. Elle concerne des sociétés musulmanes, leurs normativités, leurs modes de vie et de gouvernement dans leur évolution historique, et leurs différences politiques. Et elle s'attache pour l'essentiel aux pratiques de pouvoir : aux rapports de domination entre les sexes et *entre les hommes eux-*

mêmes, aux violences endurées par des peuples plongés dans une crise interminable. En réalité, la mouvance islamiste qui occupe aujourd'hui les devants de l'actualité exprime plus un regain de virilisme qu'un réveil de la foi. Il s'agit plus de politique que de religion ou de piété, de confiance et de fidélité dans une économie du salut et dans la construction d'une communauté. Il est question au contraire de la religion comme *voile du viril*, ce qui renvoie à des politiques de genre. Plus pertinent que jamais, le concept de genre garde son sens d'injonction normative et de marqueur identitaire. En ce sens, la virilité est bien une construction imaginaire dont il s'agit ici de suivre les codifications, les variations et les tribulations d'une société à une autre.

L'affaire est compliquée, c'est sûr ; beaucoup trop vaste et trop sensible par les temps qui courent. Plus aveuglante que jamais sous les feux de l'actualité et encore ensevelie sous une montagne d'impensé et de non-dits. Périphrases, circonlocutions et dénis entourent la *rujûla* (la virilité). Opérant principalement dans les replis de la vie domestique où elle traîne sa vieille défroque rapiécée, elle pourrait bien représenter l'ultime "continent noir". Mais on ne compte pas les trivialités comme les atrocités qui l'impliquent d'une manière ou d'une autre, des guerres aux autoritarismes en tous genres, en passant par les crimes d'honneur, les discriminations au quotidien, le harcèlement et le voilement des filles, l'homophobie, les sales petits secrets de famille... À quoi il faut ajouter, dans le champ de la politique proprement dit, l'orgueil et la souveraineté des chefs, mais aussi la hantise de la *fitna* (la guerre civile) et les défaites qui enveniment l'humiliation des peuples – lesquels ne s'en attachent alors que plus amèrement à leurs mythologies de grandeur et de gloire. Car la virilité a bien entendu aussi une face apollinienne qu'illustrent les épopées et les légendes relatives à la fondation des nations. Elle a toujours nourri la flamme des grands vivants, et inspiré l'esprit chevaleresque et courtois qu'on attribue aux Arabes. Possédés par un fantasme divin, les hommes caressent à travers elle un rêve d'illimitation.

Deux définitions du viril sont proposées ici, l'une négative, l'autre archi-affirmative. Selon la première, est viril l'homme qui déprécie et rejette le féminin – et pas seulement la femme – chez lui-même comme chez tout sujet mâle n'épousant pas ses valeurs et son mode de vie. Étant entendu qu'en terres d'Islam, la doxa la plus usée qui soit décrit le féminin comme passif, faible, libidineux par nature et dangereux. Certes, le macho – ce surmâle ordinaire pour qui le phallus énonce la vérité de l'être et la valence individuelle de l'homme – ne revendiquera pas tant cette représentation de lui-même. Il préférera mettre en avant les signes du pouvoir (la virilité est d'abord affaire de signes, d'affichage et de reconnaissance des signes), les démonstrations de force, les attestations de jouissance et de puissance génésique ou financière. Mais en pratique, il se déterminera souvent *contre* l'autre : ce féminin perçu non pas comme différent mais comme inférieur et antinomique lui permet de se représenter comme éminemment actif,

énergique, courageux, rationnel, constant, habité par une force calme et sûre.

Selon l'autre définition, il s'agit d'un *ethos* qui engage au niveau le plus fondamental toutes les dimensions de l'existence. La virilité se pose elle-même comme étant l'essence de l'homme : sa qualité la plus intime et la plus authentique, celle qui le définit en propre en tant que puissance affirmative de soi, exigence de croissance et d'autodépassement permanent, fierté à démontrer sa supériorité et à triompher de toute résistance. La virilité peut certes être présentée comme une norme qui, en signifiant de la force et du pouvoir avant tout, assure un statut de dominant. Mais en s'établissant et se fixant comme une qualité donnée, décrétée et représentée, elle déchoit : elle devient ordinaire. C'est qu'elle désigne en premier lieu la volonté de puissance⁶, avec ce que cela suppose de profondeur ontologique (de semblance divine) et de dérivation corporelle (d'énergie, de pulsion, d'instinct). Ce sujet trouve sa jouissance dans l'intensification de l'existence, et il se veut essentiellement souverain, donc libre et autonome – ce qui ne manque pas de soulever un questionnement politique. D'autant que pour se déployer et s'affirmer pleinement il veut plus, toujours plus : c'est tout le drame humain d'un sujet inquiet, possédé qu'il est par l'illimitation et donc par l'insatisfaction. La virilité recouvre toujours un jeu comparatif et probatoire de forces (internes et externes) à évaluer et interpréter. Elle peut donc être un *pathos* aussi, au sens grec de passion, de souffrance due à ce qui est ressenti comme un manque à être. Ce défaut sera vécu comme une faute capitale, une source de mélancolie générant une conscience malheureuse.

Classiquement, l'une des modalités du viril est le désir, tandis que l'autre renvoie au *ghadab*, équivalent arabe du *thymos*⁷, une notion fluide désignant chez Platon ou chez Aristote la partie de l'âme qui trouve son siège dans le cœur, et qui produit l'impulsion psychique engendrant la colère – sa signification la plus courante – mais aussi l'impétuosité et la fougue, l'agressivité, voire la rébellion. Le *thymos* signifie également le courage, le commandement et la capacité de protéger qui l'accompagne. Cette polysémie enveloppe le noyau énergétique du viril. Mais à vouloir toujours plus ou à s'infliger un code intransigeant, ce genre porte en lui le démon de l'*hybris*. Ce sujet *parie* sur son excédent de forces et sa surabondance d'énergie pour gagner une reconnaissance sans laquelle il n'existe pas, un surcroît de considération qui l'établit parmi ses semblables. Aussi cette description du viril (par l'*hybris*, la possession, le pari) va-t-elle à l'encontre de l'image de stabilité et de sûreté représentée. Cela produit une identité en bataille, souvent déchirée, éclatée, traversée par des logiques fatales qui le révèlent comme tel : le viril se rapporte à l'hyperbole d'une part, et à la disjonction d'autre part – au sens de la séparation et la dissociation de ce qui doit faire Un (la souveraineté, l'islam, la communauté). Cette passion mère est porteuse de violence, car non seulement elle tend vers l'excès, mais encore elle divise, (se) délie et (se) détruit, tout en se faisant l'écho d'un perpétuel enjeu, d'une finalité jamais achevée. Hyperbolique et disjonctif, ce genre a partie liée avec

la mort.

Omniprésente, la virilité s'affiche en la figure du chef (de maison et de famille, d'État, de guerre, etc.), du dominant, de l'homme intraitable. Il ne suffit pas d'y voir un mode de représentation comme on le croit habituellement, ou une simple surdétermination du masculin. Il s'agit d'un *instituant politique*⁸. Son implication – le viril est le plus souvent voilé – et sa violence constitutive s'accordent mal avec la dignité principielle et la fonction du politique. Ces propriétés tranchent aussi avec la force unaire à laquelle ce sujet prétend : le viril se veut *Un* en effet (originel, exclusif, entier, d'un seul bloc) et unique surtout (suprême, souverain) à l'image d'un demi-dieu. Mais dès lors qu'il cherche à tromper sa finitude⁹, une angoisse secrète le taraude en permanence, un souci existentiel le décrit tout autant : ceux de faire défaut, de manquer à la "vie comme instinct de croissance, de durée, d'accumulation de forces..." (Nietzsche). Ses défaillances, ses chutes, une faiblesse trop humaine lui tiennent lieu de scandale, de péché. En suivant une ligne asymptotique vers l'illimitation, ce surmâle s'enflamme, s'exaspère, joue dangereusement sa vie, non sans souffrir en silence mille décomptes. Car il est toujours *comptable* devant autrui : dans les sociétés virilistes, les forces sont évaluées avec précision, et on paie cher de sa personne. Les fautes de genre ont un coût humain exorbitant pour les deux sexes à la fois et pour le groupe en général.

Il faut toutefois garder à l'esprit qu'*idéalement* la virilité est détrônée par le modèle instruit par l'Islam comme religion et culture. Ce modèle renvoie à une qualité à laquelle le langage populaire ou savant se réfère continuellement, et qui est présentée ici comme *masculin (dhakar)*. Le masculin désigne un archétype humain très construit, avec son lexique, son éthique universelle, sa mystique, son culte de l'élégance et du beau : autant de ressources qui en réfrénant le viril ou, mieux, en se substituant à lui, dénotent un accomplissement, une sagesse. La centralité qui définit le masculin en propre fonde les aspirations des sujets et les assises de la communauté musulmane. Mais quel centre n'est pas incertain ? Quel genre ne trahit pas sa signifiante et ses assignations ?

De fait, masculin et viril se laissent mal enfermer dans des catégories. Modulés d'un instant à l'autre, ils fluctuent, se conjuguent, se fondent l'un dans l'autre. On croise rarement des types purs, isolables comme tels, qui s'excluraient l'un l'autre, et des régimes politiques de part en part virilistes à l'image de ce qu'on observe lors des conflits et dans les territoires de l'extrême. Individuelle ou collective¹⁰, toute modalité du genre est instable, en variation continue, sans démarcations nettes. Du reste, l'opinion ne perçoit pas de différence de nature entre masculin et viril, juste une gradation dans un continuum existentiel. Le sujet s'adapte, se coule dans des postures qui sont machinalement alternées et croisées. C'est un genre tout en *glissements*, avec des poussées réflexes et des replis calculés ou subis, des accommodements de toutes sortes sans lesquels les hommes ne pourraient survivre aux logiques

impitoyables qu'enjoint la virilité pure. Et sans quoi l'islam comme *voie du milieu* (*dîn al-wasat*) et comme quête intérieure perdrait sens.

Pour changeants et entrelacés que soient le masculin et le viril dans l'expérience, leur distinction conceptuelle n'est pas abstraite. C'est que l'un et l'autre déterminent des normes, des régimes et des choix de société spécifiques inscrits dans le temps long. Leur différence a surtout un sens et une portée politiques : elle donne à voir des rapports à soi et à autrui qui engagent des modes de vie et de gouvernement divergents, voire opposés. De plus, elle marque l'écart entre les idéaux et les pratiques, le masculin incarnant le bien et le beau. Enfin, l'hétérogénéité du masculin et du viril pointe une amorce de solution aux problèmes politiques contemporains : en débusquant le balancement mécanique et insu de l'un à l'autre et en les mettant en opposition, il devient possible de servir le premier, au détriment du second ; mieux, de soutenir également le féminin et, par là même, de servir le vivre ensemble.

La langue arabe marque la disparité profonde du masculin et du viril. *Dhakar*, masculin (adjectif), et *dhukûra*, masculinité (substantif), désignent les qualités (sociales, sexuelles et physiques) relatives au sexe masculin. La racine *dhakara* signifie la répétition, ce qui pourrait renvoyer au travail d'inculcation et d'appropriation de toute norme. *Al-dhikr*, c'est répéter une bonne parole, se remémorer les attributs de Dieu et du Prophète, rappeler les vertus des hommes. Et pour désigner la virilité, la langue arabe possède divers mots : *rujûla*, *fuhûla* et *muruwwa*. *Rujûla* vient de *rajala*, la marche, et signifie les bonnes mœurs, l'honneur, le courage. *Rajulun* s'oppose à *mar'atun* (la femme) ou à *nissa'* (les femmes, les épouses). Selon une maxime connue, "Tous ceux qui ont un sexe masculin ne sont pas forcément des hommes". *Fuhûla* désigne les hommes puissants et connote plutôt l'animalité, la sexualité, *fahl* étant le mâle dominant, le fécondateur du troupeau. Le terme est également employé pour le combattant à la guerre et dans la joute oratoire : on qualifie de *fahl* le poète qui défie par le verbe. *Muruwwa*, enfin, renvoie à une conduite noble que caractérisent en particulier la galanterie et la courtoisie. C'est la qualité aristocratique de l'homme d'honneur, la vertu d'un viril sachant associer douceur et puissance. Il n'est pas indifférent que sa racine *mar'* renvoie à l'humanité ainsi qu'à la femme *mar'a*. Né au désert, cet idéal de virilité supérieure hantera longtemps les Arabes.

Cette recherche portant sur le viril, il sera moins question ici du *masculin* ou du modèle canonique. Si le premier reflète surtout la force et le pouvoir, le second signifie la voie médiane de l'éthique, la puissance juste et adéquate du prince, l'autorité du sage. Plus banalement, le masculin renvoie à la normativité en tant que retombée communautaire de la Loi divine : il installe une morale de la pondération qui construit l'ordre consensuel et paisible de l'*Oumma* (la communauté) et qui rejoint la sagesse des nations. Les fondamentaux de la culture islamique et les ressources civilisationnelles que mobilise le masculin sont dans l'ensemble mieux connus. L'humanisme et la

civilité qu'il a incarnés à l'âge classique (VII^e-XV^e siècles) tissent la singularité de ce monde, toute étude qui lui est consacrée s'y rapporte au premier chef. Stylisés par la littérature et les arts, mythifiés par l'Histoire, ses traits ont été examinés de près, détaillés dans leurs variations et dans leur évolution. Ils ne sont présentés ici que partiellement, à titre de contrepartie du viril et dans ses rapports avec lui – quand il conviendrait de toujours garder à l'esprit cette qualité fondamentale qui trame l'existant en silence, de manière retenue, dans la constance et la fidélité à soi. On avance donc à cloche-pied, en laissant dans l'ombre ce masculin qui vient généralement mitiger et corriger le viril, et que la communauté met en avant. Il s'agit en effet d'élucider l'autre modalité du genre, ce viril dénié et ignoré des uns et réprouvé par les autres ; cet ethos frondeur qui dévoie l'orthodoxie, paralyse les sociétés, et conduit *in fine* à ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui l'"islam politique". En temps de crise, il faut aller à l'essentiel : au commandement de cet Un et à la soumission des autres.

Il convient donc de s'interroger sur la violence induite par les logiques virilistes. L'hyperbole induit la disjonction : l'hybris est forcément fatale. Mais la disjonction ne procède pas que de cette folie d'orgueil, de la démesure qu'elle exalte dans sa poursuite de l'illimitation. Cette logique systémique recouvre surtout la violence – physique et symbolique – qu'entraîne le viril comme force, qu'il s'agisse des contraintes infligées aux autres ou des limites imposées aux lois et aux institutions ; des rapports de pouvoir institués au sein des familles (entre les sexes, des pères aux fils, des aînés aux cadets, des maîtres aux "esclaves") ; de dispositifs qui séparent et tranchent (ainsi des murs, des mutilations, ou encore du statut servile au sein du sérail) ; d'effractions par la conquête, le viol, la prise de possession des territoires ; de la division binaire du monde (en amis/ennemis, dominants/dominés, fidèles/infidèles) ; des brutalités des guerres (internes ou externes) et des cycles de représailles qui s'enchaînent – le viril entraînant son cortège de souffrances et de malheurs, sans cesser de susciter transgressions, voilement et fuites, et sans cesser de faire retour. Cette violence disjonctive passe en effet pour naturelle : on tient encore qu'elle relève de l'irréductible part d'animalité de l'homme, ou qu'elle répond d'insinuations sataniques. De fait, elle est construite par la Loi, la coutume, les mœurs. Dans les pays musulmans, le genre viril est à la fois cultivé et combattu. On le voile ou l'honore autant qu'on le combat ; des mémoires s'en repaissent, des rites le subliment. Mais la voie médiane, elle, s'en détache, et ce n'est pas sans violence (notamment par le sacrifice animal, la circoncision, le voilement des femmes) que l'idéalité islamique s'inscrit dans les esprits et sur les corps, que le masculin est remémoré, fixé, instruit et que la communauté établit de manière pérenne son identité et son hégémonie sur le sujet : tu es comme nous, tu nous appartiens, tu dois combattre tes pulsions, pour éviter la confusion des sexes en particulier et des hiérarchies en général. Il y a donc aussi une violence légitime (ou tenue pour telle) : différant de celle qui est produite et propagée par la virilité, elle est supposée limiter au

vrai, modérer de manière juste. Elle disjoint alors moins qu'elle unit et rassemble au nom des grandes idéautés transcendantes qui la fondent (Dieu, la charia, la communauté).

Encore une fois, le réquisitoire de l'Occident n'a jamais cessé de se focaliser sur ce thème et il s'y focalise encore à travers la question des femmes en particulier, avec de gros biais idéologiques et des aboutissements parfois tragiques, tels que la guerre d'Afghanistan dont l'un des prétextes avancés fut la condition des Afghanes. Face aux critiques, les musulmans rappellent que la voie médiane intimée par la foi est un combat permanent contre soi-même. Que l'islam par essence invite à la civilité, la modération et la conciliation, et que la communauté est fondée en droit sur le consensus (*ijmâ'*), c'est-à-dire sur ce qui déjoue les logiques virilistes. Mais l'homme est porté à déprécier tout ce qui suggère de près ou de loin une *effémination*. Et la cité s'est construite selon la séparation des sexes, l'homosocialité. En outre, chez les petits comme chez les grands, le pouvoir du père passe pour une prérogative naturelle. Dans les universités et les académies, on se penche sur les thèmes de la domination masculine, du patriarcat, du factionnalisme tribal, de la fitna, du despotisme et du salafisme... C'est dire qu'on y aborde les effets de la virilité, et non pas l'archè qu'elle constitue en tant qu'elle commence et commande. Intuitionnée, elle est rarement déconstruite en elle-même ni présentée tel le principe politique et la question princeps qui éclairent le fonctionnement des sociétés et les modes de gouvernement. La virilité est restée le premier pouvoir et le dernier tabou : une tache aveugle qui pointe le cœur du vortex politique contemporain.

Comment approcher le problème ? Comment interpréter sa *gravitas* et ses petits mouvements pulsatiles, ses frissons numineux ou sa fanfare ? Comment débusquer ce présupposé des mœurs et ce grand déni du politique, et rendre compte des fixations idéologiques et des règles coutumières qui l'expriment ? En opérant un découpage strict et séquencé de la question, un cadrage tournant autour des problématiques de la puissance et du pouvoir. La virilité étant partout présente, l'étudier c'est se confronter à une multiplicité de données très diverses qui n'en finissent pas de buissonner, de s'opacifier et de se nouer. Il a fallu écarter l'affluence bruisante des signes et des tropes de ce genre, le foisonnement de son imaginaire, la richesse de ses thèmes dont chacun mériterait qu'on s'y arrête. Ne pas se laisser happer par la prolifération de sens, et aller parfois au plus court en passant outre les méandres érudits et l'explicitation systématique : tenter une percée par coups de sonde, afin de lever le silence et d'orienter autrement le débat sur le politique en Islam. En prenant le parti transversal de l'*entre-deux* : au croisement des disciplines – de l'histoire, la philosophie, la sociologie, l'anthropologie... – et aux confluent de deux rives de la Méditerranée.

On ne verra pas dans la virilité un schème d'explication exclusif et unilinéaire mais l'hypothèse d'un principe régulateur qui permet d'aborder autrement des questions cruciales. Le viril en effet ne concerne pas que les rapports des

hommes aux femmes, il renvoie aussi aux petites guerres que les hommes se livrent en sourdine au quotidien, aux conflits déclarés, à la volonté de domination politique, aux règles, aux institutions et aux territoires qu'il configure – et qui circulairement le constituent. En tant qu'archè, la virilité offre une autre grille d'intelligibilité du pouvoir qui met en évidence des points de blocage très anciens, et des effets de résonance entre l'individuel et le collectif, le public et le privé, le haut et le bas, les États et les rapports de force internationaux... Elle jette un éclairage différent sur nombre de pathologies politiques d'aujourd'hui et sur des questions aussi disputées que le voile et le *jihād*.

Face à l'ampleur de la thématique et à l'importance des enjeux, il a fallu opérer un découpage sévère. Le propos se voulant essentiellement politique, on cherchera en vain des références à l'érotologie, aux grands échafaudages du droit et à ses raffinements casuistiques. Et on ne trouvera pas davantage de psychologie et de phénoménologie du genre dans les domaines de la culture et de la "civilisation des mœurs". Pour marquer la spécificité islamique, toute démarche comparatiste avec l'Occident méditerranéen a été écartée¹¹, en particulier avec l'Antiquité grecque qui, bien qu'insuffisamment reconnue, habite cet héritage ; ainsi que la question complexe de la colonisation, domaine de recherche à part entière, où la domination viriliste concerne d'abord le colonisateur et ressortit d'autres prémisses. Il n'est pas non plus question ici des débordements virilistes de l'Occident lors des conflits armés, des croisades, des guerres du Moyen-Orient et d'Afghanistan. Par ailleurs, cette investigation politique s'attache essentiellement au monde sunnite, au grand nombre. Et elle est limitée dans le temps : tout en fournissant des éclairages sur l'actualité, elle ne va pas jusqu'au tournant du 11 Septembre 2001. Avec la multiplication et la radicalisation des antagonismes (internes et externes) dans ces régions du monde, la virilité est chaque fois plus supplantée par une pulsion de mort qui l'instrumentalise et la dépasse. Le surmâle, ce grand vivant, semble s'être incliné devant la mort ; il sert désormais le culte de la mort.

Les crises et les guerres qui se sont abattues en rafales d'une rare violence sur les peuples musulmans au cours des dernières décennies du xx^e siècle ont pavé la voie aux islamistes. Le désastre qui sans trêve ajoute l'échec à l'échec étend partout ses grandes nappes d'humiliation. Face à l'injustice et à la brutalité des dirigeants, le sentiment d'impuissance s'est accru de jour en jour. Le présent est devenu indescriptible : on a vu et on voit encore des États s'écrouler comme des tours, des villes être réduites en cendres, la terreur s'installer dans ces ruines, et la fitna prendre tel un feu de brousse, les tribus ressurgissant du désert comme par génération spontanée. Des crimes contre l'humanité ont été commis au nom de Dieu, du vandalisme et du banditisme à grande échelle perpétrés sous la bannière du religieux. Des populations entières sont prises en otage et cruellement violentées par des hordes fanatiques, puis repoussées dans leur fuite par des sociétés opulentes.

L'attentat suicide s'est banalisé ; installée un peu partout, la régression a contaminé les Islams d'État, les pouvoirs, la rue et son extension mondialisée sur Internet. La crise porte au grand jour des problèmes de structures qui pourrissent depuis des siècles. On le sait depuis longtemps, le blocage ne procède pas seulement des régimes politiques et des conflits internationaux. Il renvoie aux fondations anthropologiques des sociétés et aux mentalités qui s'y attachent. Beaucoup se dédouanent d'un examen critique en se rapportant aux ravages (post ou néo) coloniaux d'un côté, à la sacralité des énoncés coraniques de l'autre. Si fondés soient-ils, ces arguments restent insuffisants. De même, on ne saurait souscrire au prurit identitaire qui sévit un peu partout – même si en Europe comme ailleurs les spores du racisme et de l'islamophobie sont disséminées chaque fois plus impunément, les médias et l'opinion faisant de moins en moins la distinction entre islam et islamisme : entre une religion culture et une idéologie politique.

Sur l'autre rive, en "Orient" – et on serait tenté de mettre des guillemets à chaque notion ou presque tant les termes semblent inappropriés et piégés –, la sidération, la peur et le dégoût ont épuisé jusqu'aux intellectuels les plus chevronnés. Systématiquement pourchassés par les dictatures comme par les forces obscurantistes, les démocrates se trouvent enfermés dans des espaces de plus en plus restreints et dans des contradictions pénibles, telle le *double bind* (double contrainte) qu'a représenté pour eux le conflit entre l'impérialisme américain et la dictature de Saddam Hussein en Irak. Ou tel en France l'antagonisme – en miroir – du Front national et des Frères musulmans, qui pervertit les points de vue et paralyse les gauches, alors même qu'il faudrait – au prix, il est vrai, d'un équilibrisme tactique – tenir les deux bouts de la chaîne à la fois. Un peu partout les islamistes avancent, en menant leur entreprise d'intimidation et de culpabilisation des esprits. Les Islams d'État peinent à suivre des populistes aussi motivés et bien lotis, qui savent s'adresser aux masses et excellent dans leurs politiques de proximité. Il reste que le printemps arabe a apporté la preuve que la désespérance et l'inertie peuvent être levées, et que toute la bigoterie du monde, avec ses sermonnaires médiatiques et ses patrons ventripotents, ses banques, ses organisations, ses phalanges suicidaires, et la Providence du Ciel par-dessus le marché ne parviennent pas à l'emporter. Qu'on ne dise pas que ces insurrections ont manqué leur but. Comment pouvait-il en être autrement quand tout est à reconstruire et à penser à nouveaux frais ? Quand pour renaître il faut remonter aux héritages les plus anciens, et traiter jusqu'aux cellules de ces grands corps blessés.

Aborder la question de la virilité, c'est aussi pénétrer dans un théâtre d'ombres, évoluer dans un univers de hauts faits passés et d'illusions grandioses, un enchevêtrement de traits puissants, de récits douloureux et de motifs sans grâce qu'il s'agit d'arracher à leur boursoufflure imaginaire et au malaise qui poisse. Si les chercheurs se sont peu penchés sur un thème aussi essentiel, ce n'est pas seulement en raison de cet empêtrement que

compliquent encore les tabous entourant les genres. De fait, ces questions sont le plus souvent travesties ; de sorte qu'il faut d'abord dégager la virilité de sa gangue théologico-politique et de ses *effets* au double sens du mot. Par ailleurs, comme c'est généralement le cas, les recherches ont d'abord porté sur les opprimé(e)s plutôt que sur les oppresseurs : les travaux sur les femmes, les homosexuels, les minorités ethniques et religieuses, les subalternes en terres d'Islam ont pris leur essor au cours de ces dernières décennies. C'est aussi qu'étant donné la dimension principielle du viril et son destin politique, l'étude ne peut pas – dans un premier temps du moins – prendre appui sur les similitudes (souvent évidentes) entre les deux rives de la Méditerranée, et jouer d'extrapolations et de traductions. C'est enfin du fait non négligeable de la récupération possible du thème et des arguments par les détracteurs de l'islam ; un risque qu'encourt toute pensée critique confrontée aux problèmes que pose l'intersectionnalité (un même sujet subit simultanément plusieurs formes de domination et de discrimination).

Pour démêler cet écheveau, j'ai prélevé dans la masse des données quelques tableaux, des tableaux historiques particulièrement significatifs, et constitué ainsi une petite galerie de personnages : le Bédouin et le citadin, le maître et l'esclave, le conquérant, le despote et le dictateur, l'homme ordinaire, la mère, le frère, l'homme de Dieu et l'islamiste. Les hommes aiment à *faire figure*. Ils sont profilés dans des sites caractéristiques et à des moments forts illustrant des normes et des régimes politiques. Ainsi est esquissée l'amorce d'une généalogie avec, en pointillé, ses types, ses territoires et ses problèmes – le viril apparaissant au bout du compte comme le fossoyeur du politique et de l'idée démocratique en particulier. Et puisque le nuancier des masculinités fluctue et que les politiques s'entremêlent, le choix des séquences est dicté par leur représentativité et par leur efficacité heuristique. Il s'est agi de "penser aux extrêmes", plutôt que d'appréhender des régimes mixtes et des microanalyses de la vie ordinaire. Les lignes de force sont plus saillantes dans les expressions les plus effilées, les logiques à l'œuvre (hyperbole, disjonction, inversion) devenant quasiment modélisables. À chaque type viriliste correspondent donc un moment historique, un territoire – dans un sens qui oscille entre éthologie et droit – et un problème politique spécifique.

La première partie renvoie à la gentilité préislamique arabe et à un type de *virilité aristocratique*, incarné par l'aède-guerrier que mobilisent l'honneur et la souveraineté. Son territoire est le désert, son problème politique l'anarchie. Cet homme a ceci de particulier qu'il met au défi sa survie par la dépense (d'énergie et de biens). Ses qualités se déploient dans le verbe poétique, l'hospitalité, la guerre. Loin d'en faire une figure tragique, la tension entre un imaginaire héroïque et la stérilité du milieu inspire des pratiques qui se veulent à la fois démonstratives et dissuasives : parades et palabres, razzia et vendetta, chefferie d'arbitrage, flexibilité des liens tribaux... Mais comment des hommes qui se veulent tous des chefs peuvent-ils vivre ensemble sans

sombrer dans la fitna, la guerre de tous contre tous ?

Par contraste, la deuxième partie pose les fondements théologiques du *sujet masculin*. Elle s'ouvre sur le récit coranique de la Genèse. Pour s'être soumis à Dieu et à sa Loi, Adam est honoré du titre de "calife de la création" ; et le mythe édénique rebondit sur l'imagerie fastueuse du paradis. Pour autant, le sujet selon la Loi de Dieu doit se soumettre à l'injonction de mesure et de modestie, et ces vertus être illustrées par le souverain. Guide et protecteur de ses sujets, le prince est supposé montrer de manière exemplaire le courage, la tempérance, la justice que préconise la religion. Or la dynamique impériale et ses mythologies de grandeur vont infléchir ces schèmes médians. Ni le legs paritaire du désert ni les normes pondératrices de l'islam n'ont contenu les débordements des conquérants.

La séquence *despotique* du viril, qui occupe la troisième partie, est illustrée par l'histoire ottomane : par le passage de l'esprit de conquête à l'enfermement du sérail aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles. Loin du champ de bataille, le monarque s'amollit en se cachant derrière un dispositif complexe de parade et d'interdits : le *hijâb* (le voile) qui annonce, selon Ibn Khaldûn, le déclin du guerrier, et donc de l'Empire. C'est qu'il sépare le sultan du peuple et masque les enjeux politiques, en particulier les tensions entre le dynaste et sa Maison. Cette rivalité étouffée est abordée à travers le problème de la succession et par l'analyse des divers agents du système. Le sérail, ce territoire saturé, inaugure les thèmes de l'inversion dialectique du pouvoir, et de l'ambivalence du voile : le *hijâb* sacralise, protège, dissimule et trompe. La perpétuation du régime est rendue possible par l'excellence d'un corps d'élite servile. Censée accomplir le fantasme de toute-puissance et d'unicité du viril, cette institution cumule les réifications machiniques du corps, de la fonction militaire et du statut d'esclave. C'est en réalité une classe factieuse et avide de pouvoir qui "confond le public et le privé" (Montesquieu). Une fois assujetti à la vie domestique, le politique se vide de sa substance et de sa dignité.

La quatrième partie ouvre au contemporain. Elle relève d'abord les incidences de la modernité sur la *virilité ordinaire*. Son territoire n'est autre que la "rue arabe", son problème politique, le populisme. Ce genre souffre à la fois des régimes autoritaires qui l'écrasent et de la modernité qui le déprécie. En intégrant de nouvelles techniques de coercition et de contrôle, les potentats ont désarmé les tribus et les clans, promis développement, paix civile, sécurité. Le sujet viril s'est projeté dans l'idéologie nationaliste et dans le culte du chef. Dans l'Iran des Pahlavi, un pouvoir ultramoderniste et brutal s'en prend à la séparation des sexes et au voile des femmes. Plus souvent, ce sont des aménagements sauvages et des ordres bricolés, qui clivent les sujets sans proposer de modèles appropriés (à la fois consistants et conformes à l'identité). Tour à tour dominant et dominé, l'homme ordinaire n'est plus viril que statutairement et par défaut, dans son pouvoir patriarcal sur les femmes, comme sur les fils, les minoritaires, les petits. Au niveau des États, les idéologies panarabes ont joué des mythes virilistes auprès des masses au titre

de l'identité (et inversement de l'identité pour soutenir la virilité). La violence symbolique (néocoloniale), la désillusion politique et la défaite militaire vont entraîner des logiques compensatoires : en surenchérissant sur les excès et les tensions propres au genre, elles ouvrent la voie à deux extrémismes. Le premier, fasciste, est présenté à travers la figure archétypique de Saddam Hussein ; le second, islamiste, est illustré par la Révolution iranienne, le radicalisme wahhabite en Arabie saoudite, enfin par les Talibans en Afghanistan.

Cette dernière partie porte donc sur la radicalisation islamiste entendue comme la *réaction* postmoderne et globalisée – son territoire est le monde – au malaise d'une virilité tout à la fois réprimée, empêtrée dans ses contradictions, et confrontée aux crises et à la mondialisation. Rehaussé d'un côté, le sujet viril est plus surveillé et contrôlé que jamais de l'autre. Les formules varient, mais c'est partout la revanche des frères et des fils sur les pères qui ont failli. Revirilisés et redressés, les premiers contestent l'ordre traditionnel des seconds, ainsi que le projet outrageusement moderniste et éradicateur de certains dirigeants. En se fondant sur une Origine imaginée, leur dogmatique littéraliste et rigoriste s'érige contre tout modèle politique d'importation. Des hymnes à la force et à la reconquête de soi sont joints à l'interdit moral. Il reste que sous le regard d'un Dieu justicier, on n'est jamais assez pur, jamais assez viril : les régimes islamistes croisent deux hyperboles fatales. De plus, ces groupes sont structurellement voués à la division et à l'ambiguïté en raison de toutes les dualités (politique/ religion, virilisme/ moralité, retour aux sources/modernité...) qui les traversent. De là le recours au voile et à l'enfermement, pour la femme comme pour l'ensemble de la collectivité. La thématique islamiste est également abordée à travers la question épineuse du jihâd. Ces collectifs procèdent à une islamisation lente de la société selon la doctrine des Frères musulmans, ou se radicalisent au contraire dans la lutte armée "contre l'ennemi proche ou lointain". À l'extrême, les passions tristes, les férociétés spectaculaires et les liturgies du sang sacrificiel débouchent sur la fabrication de l'*homme-pour-la-mort*.

Malgré la diversité des époques et des lieux, on retrouve, d'un type viril à l'autre, un certain nombre de thèmes transversaux, tels ceux du corps et du voile, de la guerre, de l'honneur, de la vie domestique, d'une centralité masculine indéfiniment excédée. À l'image des masculinités elles-mêmes qui ne cessent de se confondre, les régimes politiques virilistes se mélangent et traversent les milieux et les époques : aujourd'hui encore, le macho se montrera despotique chez lui, tout en se référant à la modernité et aux vertus aristocratiques d'honneur et de dépense. L'islamiste se réclamera d'un retour aux sources tout en rêvant de contrôle high-tech. L'ambiguïté règne partout. Et le plus souvent, la virilité est amenée à se désavouer.

Puisqu'il faut différencier le masculin du viril, on distinguera l'homme et l'"homme". Par convention, l'"homme" renvoie au macho ou au surmâle comme le dit Jarry, au chef, au rôle de genre viriliste qu'ils endossent, alors

que l'homme connote le générique et l'universel. Les guillemets désignent donc le viril (et ses moustaches !), le masculin se portant sans eux. Par suite, "politique" signifie la manière viriliste *de commander et de disputer le commandement*, soit les rapports de domination, de rivalité, ou de conflit entre les "hommes". Par ailleurs, l'adjectif substantivé viril est souvent préféré au substantif virilité qui réifie et essentialise le genre, comme le voudraient les "hommes". Enfin, il est d'usage de mettre une majuscule à Islam pour désigner la société musulmane ; islam avec une minuscule renvoyant à la religion et aux courants de pensée qu'elle inspire. Enfin, on différenciera ici le désert comme réalité géographique, du Désert comme métaphore, représentation symbolique d'un monde à la fois grandiose et marqué par la stérilité, le vide et la mort.

Des Bédouins et des citadins ou de l'opposition du viril et du masculin

L'homme ne reconnaît la supériorité d'un autre qu'à moins d'y être contraint et forcé.

IBN KHALDÛN

Face à la pléthore des sources et des trajectoires possibles, l'étude de la virilité requiert des repères significatifs, des illustrations parlantes. L'historien Ibn Khaldûn (1332-1406) peut en fournir à la fois l'orientation générale et les grands thèmes jusqu'à la période moderne. C'est que dans son *Livre des exemples* (1378) la tension du viril et du masculin y est (bien qu'implicite) très repérable. De même, les modalités aristocratiques et despotiques de la virilité s'y laissent clairement entrevoir. On peut en effet interpréter le devenir de l'État et de la société tel qu'Ibn Khaldûn se les représente comme une suite de balancements cycliques entre le viril et le masculin, ou, dans les termes de l'historien, entre bédouinité (*al-'umrân al-badawî*) et citadinité (*al-'umrân al-hadarî*¹²), deux ordres instituants dont l'alternance fait l'Histoire. Le politique voit le jour avec le premier et trouve son accomplissement dans le second : la cité connaît un moment de grâce, une efflorescence civilisatrice admirable – avant d'entraîner l'amollissement et la division des "hommes", puis le déclin de la dynastie en place. La relève est aussitôt assurée par un nouveau peuple guerrier, dont la vigueur originaire du désert ou des marches ramène la souveraineté. Avant de sombrer à son tour trois générations plus tard, suite aux fastes délicieusement émollients de la citadinité.

La virilité est un ethos, terme qui au départ désigne le séjour, la coutume et la disposition de l'âme : le grec conjoint milieu et manière d'être. Le viril, quel qu'il soit, est indissociable d'un *territoire*, espace de domination et de sécurité, qui lui appartient en propre : un domaine donc, à construire, aménager, étendre, défendre à tout prix puisqu'il pose en maître le sujet qui le

possède et l'habite. Cette sphère, qui enclot et protège l'intime, établit une distance critique avec autrui. Et elle marque l'homme autant qu'elle est marquée : le territoire est appropriatif autant qu'approprié. Son investissement implique une mobilisation et une évaluation permanente (des difficultés internes et externes, des dangers, des rapports de force). Pour appréhender ce genre, il faut donc faire la part belle à l'espace – comme géographie physique et environnement politique – autant qu'à l'histoire.

À l'origine, avant la cité et la Loi de Dieu, il y a, sinon l'état de nature à proprement parler, le pays sauvage. La racine du mot *badw* ou Bédouin, soit habitant du désert, indique l'action de commencer. Le Bédouin, c'est le primitif et le premier. La force règne entre ces Arabes présentés tels "les plus farouches des hommes". Confiants en leur seul courage et réfractaires à toute autorité, ils se complaisent dans l'absence de lois, et "veulent tous le commandement¹³". En sorte que le pouvoir ne se gagne que par la lutte¹⁴ et qu'il ne se préserve que par la contrainte¹⁵. Ibn Khaldûn en conclut qu'ils sont "les moins aptes à gouverner¹⁶". Or le chef qui parvient à les soumettre, les rassembler et, de là, à fonder l'État, n'est ni un héros ni un sage, mais celui dont la capacité de dominer et de contraindre est reconnue de tous. Le pouvoir se conquiert de haute lutte, la virilité est tout à la fois nécessaire et contraire à l'avènement et à la pérennité de l'État.

Incarnation du masculin, la citadinité s'oppose en tous points à la bédouinité. La rapacité du Bédouin razzieur cède la place au travail et à la paix civile. À la sauvagerie succèdent les savoirs et les lois, la vertu, la tranquillité d'esprit, le raffinement des plaisirs, toutes les expressions de la *civilité*. À la rareté se substitue le luxe. Splendeurs et poisons du luxe qui subjugué le conquérant. La cité s'est tournée vers Dieu et, en s'éloignant de l'archè, elle a gagné une certaine stabilité politique. Sa civilité s'ordonne autant d'un souci de soi largement emprunté aux Grecs que de l'anticipation du paradis et de ses jouissances infinies. Les citadins d'Ibn Khaldûn ne sont pas des citoyens mais des hommes cultivés et paisibles qui s'adonnent à des fonctions de production, et qui ne tardent pas à s'assagir en s'éprenant du luxe. Leur *'asabiyya*¹⁷ (l'esprit de corps) et leur virilité originels se sont émoussés. Aussi s'en remettent-ils à l'État pour "la défense de leurs biens et de leurs vies". Et à tant se délecter de leur prospérité et de leur bien-être, ils se laissent gagner par la mollesse jusqu'à devenir "*comme des femmes et des enfants qui dépendent du chef de famille*" et qui "*ont besoin d'être protégés*¹⁸". Cette régression représente l'indignité même : elle signifie la dépendance et l'irresponsabilité juridique et morale des mâles. La décadence de la cité ne résulte pas tant de la privation de liberté que d'un devenir-mineur de l'homme, autrement dit d'une effémination et d'une infantilisation infâmes. Faute d'esprit de corps et de virilité, l'Histoire avorte et la ritournelle khaldounienne réitère l'échec politique : tout s'est relâché et défait dans l'enclos doucereux de la vie domestique.

Le premier dynaste, l'homme qui *sort du désert* et fonde la capitale, se

montre dans un premier temps exemplaire, héritant sa mission politique du Prophète. À preuve, il “ne demande rien pour lui-même” et se dévoue entièrement à ses sujets. Mais très vite, il répugne à partager un pouvoir qu’il a peiné à gagner. Ibn Khaldûn note que le despotisme advient par l’*inaccès* des sujets au souverain¹⁹. Institué au départ pour protéger le prince²⁰, le voile entraîne la dissimulation et la séparation d’avec le peuple, et en vient à signifier la sacralisation du prince. Dans le régime de représentation qui s’est installé – ostentation, protocole, luxe, garde servile... –, le prince et ses sujets sont captivés par l’image de toute-puissance qu’ils projettent. Mais cette magnificence est trompeuse : elle occulte la réalité des manquements et des forfaits, lesquels ne tardent pas à se multiplier à l’abri des regards. Le souverain a éloigné les parents, les frères d’armes et les alliés de la première heure qui incarnent la force vive ou la ‘*asabiyya* de la tribu. Pour occuper les charges du gouvernement, il leur a substitué des étrangers, des affranchis, des favoris. Aucun “lien naturel” ne l’attache plus à ses sujets, et personne ne l’approche plus : l’esprit de corps a cédé la place à ce qu’on appellera ailleurs “l’esprit du sérail”. Également isolés, les héritiers délaissent l’exercice du pouvoir et ne s’attachent plus qu’à leurs intérêts particuliers et leurs intimes. Vient alors le temps accéléré de la dissipation, dont les vices et les troubles consécutifs minent jusqu’aux fondations du régime.

On est ainsi passé “des tentes au palais” en à peine plus d’un siècle. Entre un dehors exorbitant et un dedans dévorant, tout s’est joué en quatre générations. Dans la vision khaldounienne, les dynasties se suivent et se ressemblent, car tant la citadinité que la bédouinité s’épuisent à chaque fois d’elles-mêmes. Elles montrent un inachèvement définitif sans produire de synthèse et de renouvellement politique. Ces ordres demeurent captifs de leurs principes ; ils vont jusqu’au bout de leur puissance générique respective, sans se féconder l’un l’autre. La virilité initie la “politique” et dès lors les “hommes” sacrifient leur existence ainsi que la vie en commun à la rivalité mimétique et à la reconnaissance, à l’ivresse de la conquête et de la domination, à l’honneur et la fureur de la guerre. Le désert instruit un legs d’insolence et de violence que l’islam et sa cité ne parviennent pas à effacer. Les accomplissements remarquables de la *civilité* ne sauraient pallier son absence d’avenir politique et le défaut de tiers constituant. Les vertus que l’historien Marshall Hodgson²¹ présente comme les plus belles conquêtes politiques de l’islam, ces élaborations d’origine “irano-sémitiques” qu’il attribue à une communauté de marchands plutôt égalitaires et tolérants (et qui peuvent être rapportées au masculin), n’ont pas produit un ordre pérenne : consensualisme communautaire fondé par contrat sur la justice et sur la responsabilité individuelle, éthique bourgeoise de la modération, de la modestie, de la sûreté, de la solidarité, pragmatisme jurisprudentiel, culture scripturaire à vocation universelle, expansionnisme pacifique et savant par les voies du commerce... Toutes ces qualités réunies dans la Cité islamique, et qui ont fleuri dans des centres cosmopolites à l’est de la Méditerranée (de la

Syrie au bassin de l'Oxus), sont restées intermittentes et fragiles. Avec le viril en excès ou en défaut, le mort peut toujours saisir le vif et amener la ruine du politique.

1 “Le spectacle de l'exécution de Saddam Hussein exposée de manière pornographique et détaillée au monde entier était profondément choquant pour ceux d'entre nous qui respectent les convenances et la dignité humaine. La foule vengeresse des Chiites à qui on a permis d'empoisonner les derniers instants de la vie de cet homme et les bourreaux vicieux qui ont ouvert la trappe alors qu'il disait ses prières ont transformé cette scène de prétendue justice irakienne en lynchage public”, écrit la chercheuse Ghada Karmi dans les pages du *Guardian* (2 janvier 2007). Les opinions publiques arabes sont majoritairement allées dans ce sens. Voir <http://www.courrierinternational.com/breve/2007/01/02/l-execution-de-saddam-hussein-une-honte-pour-l-occident>

2 “Il est temps de finir le travail”, avait-il dit à la BBC en novembre 1999.

3 Voir http://www.nytimes.com/2007/01/04/world/middleeast/04stext.html?_r=1&

4 Il occupe le poste de président de 1979 à 2003 mais il était très influent au sein du parti durant la décennie antérieure.

5 Voir à cet égard les travaux de Nacira Guénif-Souilamas. En particulier *Les Féministes et le Garçon arabe*, L'Aube, 2004.

6 Pour Nietzsche, c'est “la pulsion la plus forte”, celle “qui dit oui à la vie” ; ou encore “la forme primitive de l'affect” qui renvoie au fait d'être animé par la puissance conçue comme surabondance de vie et libération de forces. Elle se manifeste comme intensification du *sentiment de puissance*, débordement vital, et se donne de manière “protéiforme, insaisissable et fluide”. Elle ne saurait donc être confondue avec l'autoconservation, ou avec le pouvoir et la volonté de domination.

7 Pour une analyse du thymos, voir Peter Sloterdijk, *Colère et temps*, trad. Olivier Mannoni, Hachette, 2009.

8 C'est pour Cornelius Castoriadis le “pouvoir implicite et premier dont tous les autres dépendent”. À la différence du pouvoir *constituant* qui se décrète, il n'est “ni localisable ni formalisable” et renvoie à la langue, à la famille, aux mœurs... et désigne approximativement la coutume. Voir Vincent Descombes, *Les Embarras de l'identité*, Gallimard, 2013, p. 242 et suivantes.

9 Voir sur ce point notamment Paul Audi, *Le Théorème du surmâle. Lacan selon Jarry*, Verdier, 2011.

10 Pour les penseurs classiques, la différence entre individuel et collectif n'est pas pertinente.

11 Comme l'ont fait Germaine Tillion dans *Le Harem et les Cousins*, et Julian Pitt-Rivers dans son *Anthropologie de l'honneur*.

12 Voir la signification précise de ces termes dans <http://www.encyclopedia-humanisme.com/?Umrn>

13 Ibn Khaldûn, *Le Livre des exemples*, trad. Abdesselam Cheddadi, “Bibliothèque de la Pléiade”, Gallimard, 2002, p. 386 et 411.

14 *Ibid.*, p. 434.

15 *Ibid.*, p. 396.

16 *Ibid.*, p. 413.

17 Ibn Khaldûn en fait le nerf de sa généalogie. On a surtout rapproché ‘*asabiyya* de ‘*asaba*, qui signifie “lier”. Mais le terme renvoie à tout un complexe afférent au désert, qui fait circuler le sens autour de la virilité. Il connote, outre l'acte volontaire de rassembler, une tension physique, un effort, de l'intensité. ‘*Asaba* c'est aussi ceindre, empoigner, ployer, entourer d'un bandage, serrer : le verbe signale l'étreinte, voire la contrainte. Mais il signifie aussi, littéralement, châtrer un mâle. Ou encore, se réunir, embrasser une cause, défendre avec zèle. Le ‘*asab* n'est autre que le chef, “l'homme” accompli. Il renvoie également à la tête, et

plus précisément au turban, et aux nerfs ; ainsi qu'aux agnats ou aux parents mâles du côté paternel, étant entendu qu'il n'y a pas de meilleur lien que la consanguinité : la '*asabiyya* conjugue puissance du chef, contrainte et castration, influx vital, parenté. *Ta'assaba* signifie opiniâtreté, zèle fanatique. '*Asîb* qualifie l'intraitable, l'homme insupportable, et l'horizon embrasé. Enfin, le *mu'assab* est l'homme réduit à la disette, et *ma'sûb* signifie "mince, musculeux".

18 *Ibid.*, p. 440.

19 *Ibid.*, p. 465.

20 *Ibid.*, p. 618. Le chambellan "chargé d'empêcher le libre accès au monarque" ou *hâjib* est construit à partir de la même racine que le *hijâb*, remarque Ibn Khaldûn.

21 M. G. S. Hodgson, *L'Islam dans l'histoire mondiale*, trad. Abdesselam Cheddadi, Sindbad/Actes Sud, 1998.

I

LA VIRILITÉ ARISTOCRATIQUE
OU L'HÉRITAGE DU DÉSERT

DU REFOULEMENT DE L'ANTIQUITÉ PRÉISLAMIQUE

*J'ai fait halte, appelé. À quoi bon appeler
une éternité sourde, au langage indistinct ?
Lieux jadis pleins, lieux nus, délaissés au matin
Inutiles fossés, étoupes à l'abandon.*

LABÏD

*Choses prises ensemble sont formant un tout et ne
formant pas de tout – portées l'une avec l'autre, portées
l'une contre l'autre, chantées à l'unisson, chantées
chacune dans son ton, à partir de toutes l'Un et à partir
de l'Un toutes.*

HÉRACLITE

Le désert, la mort vivante

Qu'ils soient d'Orient ou d'Occident, récents ou pas, les écrits sur le désert oscillent entre deux approches opposées. L'une, minimaliste, se signale par sa sobriété et par l'effacement de l'auteur, et s'attache aux petites différences. L'autre joue de lyrisme et d'emphase, et se montre plutôt essentialiste et dualiste. La première se borne à consigner les faits de manière laconique et concise. Dans *Le Désert des Déserts*, l'écriture blanche de Wilfred Thesiger¹ relève seulement une expérience tenue pour suffisamment signifiante en elle-même. En prescrivant l'observance la plus stricte, ce milieu inculque le dépouillement et l'attention au grain des choses. Celui qui l'habite – et qui en est habité – sait y déceler la diversité et le changement : ombres tournantes, constellations pâles, signes imperceptibles, variations infimes. Le paysage dément alors le mauvais infini, la planité en noir et blanc, ou l'imagerie flamboyante au contraire qu'on lui accole souvent. On connaît les prodigieuses facultés des Bédouins, leurs capacités d'endurance, l'acuité de leurs sens qui les apparentent à des félins. Ils savent s'orienter à partir de

riens, lire la force des vents sur le sable, identifier la faune et la flore, reconnaître infailliblement des indices minuscules. Ils éveillent l'élémentaire à la vie, et sous leur regard l'horizon s'anime : le désert trouve son relief, décline des classes et des cas, se couvre de territoires tribaux ou animaux.

L'autre représentation du désert exprime plutôt une sorte de mystique de la Nature : le paysage y est porté à l'absolu et, comme tel, il fait l'objet d'un véritable culte. Dans cette approche, tous les déserts se ressemblent et ressemblent au Désert. Ils manifestent les attributs les plus puissants et les plus purs (vacuité, éternité, infini...) sur fond d'absence. Et les traversées ont valeur d'initiation : les êtres y révèlent leur vérité première ou dernière comme si la métaphysique se présentait à livre ouvert, et qu'on pouvait y recevoir l'enseignement d'une transcendance visible, ou inversement, de l'immanence la plus haute. Le sensible en effet (astres, minéraux, organismes) s'y montre avec la densité et l'achèvement de l'intelligible, dans des épiphanies qui semblent livrer le secret du monde².

C'est à ce dernier registre qu'appartiennent les grandes odes préislamiques qui illustrent la virilité aristocratique. Les Bédouins qui ont de tout temps nomadisé et bataillé dans la péninsule arabe ont cultivé avec passion leur langue et l'art poétique qui l'exalte³. De ces guerriers qu'Ibn Khaldûn présente comme des prédateurs, on ne connaît ni art ni technique notables. Mais ils ont légué un corpus sophistiqué et rare, qui a servi de fondement à toute la poésie arabe. Ces "hommes" qu'on ne saurait qualifier d'archaïques, se devaient de rapporter leurs exploits et leur condition dans les Sables : "[...] *Pays plus atroces qu'une face de bouclier / dont les dunes retentissent de la chanson des Djinns / où l'on ne se risque à l'entière randonnée dans la brûlure / que si l'on s'y est longuement préparé*⁴."

La *qasîda*, l'ode où ils excellent, s'ouvre invariablement sur le thème des ruines et des traces de campement, associé à celui de l'amour perdu. Dès les premiers mots, sont scandés l'indifférence du minéral envers l'humain, les signes du surnaturel, et l'étonnante alliance de présence et d'absence sur laquelle bute en permanence l'existant. Méditation sur la "*ruine qui ne répond pas*⁵", la vanité de l'existence, la dépossession qu'inflige ce pays sans merci. Mais en retenant une présence, la trace convoque la mémoire du passant. Le poème ne rapporte plus alors l'anéantissement et le manque, mais la geste admirable du guerrier énoncée sur le même registre, avec une résonance d'outre-tombe : souvenirs d'amants légendaires et de sabres illustres dans les *Mu'allaqât*⁶, ces odes qui étaient pavoisées à La Mecque. Chants d'Imrû'l Qays, le prince errant qui sera qualifié de "porte-drapeau des poètes" par le Prophète de l'islam. Épopée d'Antara, archétype du héros chevaleresque et solaire. Vers de Tarafa, qui périt à vingt ans pour avoir moqué un roi. Aventures de Chanfarâ le banni, illustre parmi les poètes-brigands. Ces figures qui encensent le viril, ses amours, ses peines et ses prouesses, n'ont cessé de fasciner : enluminées de vers restés célèbres⁷ elles ont incarné ce genre avec panache.

Si au désert on passe constamment d'un extrême à l'autre, c'est que la Vie et la Mort s'y livrent un combat irrésolu, suspendu. Immanents l'un à l'autre, l'être et le non-être s'y manifestent dans la continuité comme dans la tension. La monotonie des Sables est trompeuse. Les paysages les plus mornes et les moments de stupeur des traversées témoignent de cet entrelacement paradoxal. Et dans sa structure même, la langue arabe semble réfléchir cette Nature où l'intensité qualifie aussi bien la nuance que la contradiction. D'une part, elle accueille l'*énantiosémie*, un cas de polysémie où un mot recouvre une antinomie sémantique, trahissant ainsi de l'ambivalence. (Exemples : le terme *asarra* qui signifie à la fois cacher et manifester ; ou en français le mot hôte.) D'autre part, l'Arabe se plaît à nommer les profils des dunes, les gradations précises des roches, les particularités des vents et des quartiers de lune.

Ce pays réclame une double vision : c'est à la fois une terre singulièrement vivace et un site où mort et néant sont déclinés à chaque pas : un pays "infecté de pareils fléaux, si fertile en genres de mort", écrit le poète Lucaïn à propos du désert de Lybie⁸. T. E. Lawrence⁹ avance un oxymore terrible : il parle de "mort vivante". Ici l'être ne s'oppose pas plus au non-être que la vie ne contredit mécaniquement la mort. C'est l'une ou l'autre instance qui joue contre elle-même, et apparaît comme un entrecroisement de positif et de négatif, d'actif et de réactif¹⁰. La mort vivante n'est autre que cette imbrication paradoxale, où chaque élément enveloppe son contraire qui ne cesse de le travailler de l'intérieur. Affirmer la force du vivant et sa résilience, c'est aussi relever ses excès et ses combats contre lui-même. Toujours menacée, la vie peut devenir menaçante ; exacerbée, elle peut tracer une ligne mortifère. Tout en tendant vers l'inerte, elle ne va pas sans intégrer parfois un devenir qui, en poussant la vie à mort, prend l'aspect le plus vitaliste. Le désert ne se borne pas à décharner les êtres en les livrant à la radicalité et à l'extrême, les polarités peuvent s'y rejoindre : le même et l'autre s'y donnent de manière réversible.

Les deux approches du désert, la lyrique et la minimaliste, ne sont pas exclusives l'une de l'autre. C'est par intermittence seulement que le paysage est perçu par grandes masses, à gros traits contrastés. Ou qu'inversement, le nomade s'absorbe dans des micro-perceptions, en relevant les finesses qui miroitent sur les Sables. Habituellement, les deux visions s'entremêlent. Et surtout, le désert n'est pas qu'un champ d'observation, un milieu objectivé et tenu froidement à distance. C'est un territoire qui possède le Bédouin, plutôt que l'inverse. Il le constitue en propre, sur la base d'une relation qui oblige : une relation d'adéquation, instaurant des qualités *appariées*. Traversés par les éléments, les "hommes" se veulent en parité avec la Nature, au sens où elle intervient moins comme un milieu englobant que comme un ensemble de forces intensives qui mettent l'humain à nu en polarisant les propriétés et en troublant les frontières. Pour tenir le désert en respect, le Bédouin agence dans ses poèmes les courbes du paysage, le rythme du chameau, et des métaphores

brillantes. Mais il lui arrive aussi de coïncider avec ce grand Dehors en allant contre lui-même : il cède alors à la destruction ou à l'inertie, le corps recueillant dans la passivité l'atonie du même, le silence du minéral, tout ce vide pétré. Cette combinaison paroxystique a produit plus qu'une adaptation sûre : elle a fabriqué un type d'"homme".

*La mort a contaminé la vie, elle a atteint à son jour ce qui m'est le plus essentiel, le plus intérieur*¹¹.

L'immersion au désert est totale, mais *il ne fait pas monde*. C'est une Puissance qui agit comme un pôle magnétique : Ibn Khaldûn parle d'"attraction", T. E. Lawrence d'"influence." Et les "hommes", dont le *maintien* (au sens de conservation de soi et de prestance) soutient ce rapport, ont fondé un ethos aristocratique. Mais la parité avec le désert a la démesure et la tension pour prix. L'hypothèse avancée dans cette recherche est la persistance du Désert. Malgré l'anathème jeté sur l'Arabie préislamique, et en dépit des civilités urbaines et des stratifications historiques, il apposera son sceau essentialiste et dualiste sur tous les types de virilité à venir. Indépendamment des époques et des lieux, on retrouvera peu ou prou les mêmes qualités et les mêmes logiques hyperboliques et disjonctives induisant l'inversion. Comme si on ne pouvait lui échapper et que, pour le malheur de la cité et du politique, il restait la *chôra* du viril : une étendue vide, que Platon situe entre l'être et le non-être, qui prédétermine à la corruption et demeure ici une matrice stérile et indépassable.

La part maudite, économie du Bédouin

*Ô terre que se passent en héritage les stérilités
où quiconque séjourne subit la guerre
ou le meurtre ou la ruine
ou une dégradante vieillesse, s'il parvient à vieillir*¹².

‘ABÎD IBN AL-ABRAS

Pour comprendre la religion qui va voir le jour en Arabie et interroger les rapports compliqués de l'islam et de la virilité, il convient de se rapporter à la Jâhiliyya, c'est-à-dire à l'anté- et l'anti-Islam ; une période qui tient pour une large part de l'imaginaire, en raison du préjugé religieux à son encontre, et faute de sources archéologiques suffisantes à ce jour. La dénonciation de cet état d'"ignorance" (sens premier du vocable) est telle que la notion vaut encore de repoussoir aux islamistes, lesquels en font usage pour condamner leurs ennemis¹³. Pour autant, ces "hommes" aux traits mythiques et au destin aventureux n'ont pas cessé de hanter les Arabes. Le dogme musulman n'a pu éviter que la gentilité du désert ne fasse impudemment retour par la voie de la poésie. Tout se passe donc comme si la réputation de ces Bédouins

préislamiques répercutait à son tour la logique disjonctive du désert.

En réalité, ces grands nomades chameliers n'étaient qu'une minorité, une "caste" guerrière en marge de petits royaumes. Mais ils dominaient la société ; les sédentaires et les groupes de moindre rang leur payaient tribut. Pour avoir régné sur le cœur désertique de ce pays pendant plus d'un millénaire, ces tribus ont laissé leur nom à la Péninsule ('*arab*). Enfin, en tant que païens – ils vénéraient des déesses de la fertilité et des éléments naturels tels que les bétyles et les sources – ils ont par antinomie marqué le monothéisme arabe. L'islam, bien qu'originellement ancré en milieu citadin, à La Mecque puis à Médine, est resté dans l'orbite du désert, comme le montre le retour cyclique de la bédouinité dans le récit khaldounien. Il devra continuellement œuvrer à le repousser et s'en détacher.

Le Coran (qui constitue, avec leur corpus poétique, la principale source de connaissance sur ces tribus) condamne avant tout leur aveuglement à la Vérité. "Ils se trouvaient dans un égarement évident" (39, 23). Le Livre dénonce également leur libertinage, leur arrogance, leur irresponsabilité devant le pacte, leur violence : ils tuaient les petites filles à la naissance. Ces Bédouins figurent une archéologie trouble : rehaussée par l'imaginaire poétique, la Jâhiliyya n'en représente pas moins le spectre de la sauvagerie pour la pensée classique, soit un contre-modèle "politique". Ibn Khaldûn s'inscrit dans cette tradition d'ambivalence : tantôt il célèbre la force et la frugalité de ces "hommes", la simplicité de leur foi, les vertus de bravoure et d'endurance qui servent le destin politique qu'il leur prête. Tantôt il évoque des fauves indomptables, des brutes tuant la civilisation dans l'œuf et semant partout destructions et discorde. Toujours sur ou sous-adaptés, les mêmes qualités se déploient, résistent ou régressent violemment, le désert ignorant toute voie moyenne. Il reste que c'est leur élan viriliste qui a actionné la roue de l'Histoire en constituant la puissance de l'État ; ce sont ces guerriers qui ont soutenu au départ l'épopée conquérante de l'Islam.

Bravade et subissement

*Une fois mort faites-moi des funérailles à ma mesure
toi, fille de Ma'bad, lacère ta robe pour moi
ne me ravale pas au niveau d'un homme
d'aspiration moins haute que la mienne
de moindre poids, de moindre présence [...]
Que de fois n'ai-je pas contenu mon âme au combat
pour la préserver des hontes
ne fissent-elles que menacer
en ces lieux où le guerrier craint la destruction
où la bataille vous fait trembler les côtes¹⁴*

TARAFÀ

Qu'est-ce donc que cette virilité aristocratique du désert que l'Islam va

combattre et sublimer ? Ses traits ont dans leurs grandes lignes peu varié. On les retrouve sous la plume des explorateurs européens de l'Arabie : chez Richard Burton et Alois Musil, et jusque chez Wilfred Thesiger¹⁵ dans la deuxième moitié du xx^e siècle. Les différences se détachent sur fond d'immutabilité, d'une époque à une autre, et même d'un continent à l'autre. À considérer la dimension essentialisante du désert et ses déterminants écrasants, les spécificités géographiques et les écarts historiques semblent insignifiants. *L'état d'exception* que ce milieu inflige aux hommes ainsi que son historicité pour ainsi dire stationnaire rapprochent les régimes sociopolitiques, les valeurs et les usages. Ce sont toujours des propriétés surdéterminées par une Nature hostile, immaîtrisable, inappropriable, qui étreint les "hommes" et façonne leur vivre ensemble. L'extrémisme de la mort vivante ruine tout instituant, et inspire des comportements similaires. Dans le Rub al-Khali d'Arabie, au Sahara, dans les montagnes afghanes d'aujourd'hui, ce sont fondamentalement les mêmes valeurs toniques et extraverties, le même orgueil souverain, les mêmes courses à l'intensité et à la reconnaissance sur fond agonistique¹⁶.

Face à un tel milieu et comme tous les peuples guerriers, ces Bédouins glorifient d'abord le courage et ses lois d'airain. Mais paradoxalement, la largesse aussi honore l'"homme" digne de ce nom. Et il doit savoir maîtriser la parole. La noblesse ou la force d'âme ne recouvrent pas pondération ou justice telles que les préconiseront les maîtres penseurs de l'islam. Pas plus qu'elles n'expriment que des qualités de survie comme on est porté à le croire. Traduisant un surcroît de forces vitales, ces vertus exaltent au contraire la *dépense*, comme l'a montré Georges Bataille, en s'intéressant à l'économie de l'anté-Islam : expressions fondamentales de la puissance, la surenchère d'énergie et de paroles, la dilapidation de forces et de biens font insulte à la rareté et à la conservation et la production sous toutes ses formes. Si "le soleil donne sans jamais recevoir", l'excès d'énergie qui en résulte est libéré en pure perte, et l'homme est de tous les êtres vivants "le plus apte à consumer intensément et luxueusement cet excédent". L'Arabie préislamique n'a pas que la "beauté de la mort et des ruines", elle constitue une société de consommation "à la virilité capricieuse¹⁷" où la prodigalité se joint à l'honneur (*'ird*) pour signifier l'accomplissement. Cet "homme" n'est souverain et ne gagne la reconnaissance de ses pairs que s'il est en mesure de défier par cette surabondance démonstrative une survie qui ne serait qu'animale.

Excessives et disjonctives, les qualités du Bédouin suivent une ligne d'intensité folle, toujours susceptible de se briser et de porter la mort. Et dès lors que chacune d'elles tend vers sa limite, les tensions se reproduisent mécaniquement, de sorte que l'excès induit fatalement la disjonction. L'"homme" est pris dans une spirale *hyperbolique*¹⁸ qui fait de la vie "une splendeur infiniment ruinée¹⁹". Ce viril suit un devenir asymptotique où les contraires poussés à l'extrême s'échangent et deviennent équivalents, à l'image du désert, de la mort vivante. Plus la vie est précaire, plus le Bédouin

se montre fier et insolent. Plus il donne et se consume, plus il oblige le donataire en retour et prend. Plus il résiste, plus il est vivant et risque la mort. Il faut penser l'oxymore en boucle et tel qu'il atteint le sommet de l'être sans perspective de synthèse pour surmonter la contradiction.

Aussi le courage, qui est la première vertu du viril, présente-t-il des propriétés antinomiques : l'une exprime la volonté de puissance, l'autre un fruste persévérer dans l'être, et toutes deux ont leur nécessité. L'acte de vaillance, l'exploit téméraire, la posture de bravade brilleront dans les récits des poètes. "La langue fait la moitié du héros, son cœur l'autre moitié, tout le reste n'est que silhouette de chair et de sang²⁰", dit l'un d'eux. Les prouesses tout comme les forfanteries qui les rapportent doivent toujours être mises en balance avec leur contraire silencieux et tu : la *sabr*, c'est-à-dire la patience et la persévérance par lesquelles ces "hommes" affrontent le roc du réel ; la constance qu'ils épellent humblement et continûment avec une fermeté stoïque. Cet exercice de survie face aux privations et à l'étendue sans fin, cette ténacité qui affronte les élancements sourds de la marche, figurent un *désert de cendres*. L'existence est alors placée sous le signe du *dahr*, du lourd Destin qui gouverne des hommes sans Dieu²¹.

Mais ce calvaire est nié grâce à l'exploit au combat. La guerre fait l'"homme", c'est pourquoi l'"homme" la fait. "Sans la guerre un Rwali (un Bédouin de la tribu la plus célèbre d'Arabie) ne peut vivre. Elle lui donne l'occasion de montrer son endurance et son courage. Il n'aime ni répandre le sang ni amasser du butin, mais il est séduit par le danger²²[...]" L'instance impérieuse du désert est supplantée par un état de belligérance quasi permanent qui illumine la vie. La guerre est une fête qui donne sens et grandeur à l'existence. Elle substitue à la "nuit" ou à une disparition "ignoble", sans au-delà – cette gentilité ne connaît pas d'outre-monde – "un grand jour qui perdure" dans la mémoire des tribus.

*Non, par ta vie ! nul dessein qui me reste
clair obscur*

*c'est le grand jour, non la nuit qui pour moi
perdure*

*Que de fois n'ai-je pas contenu mon âme au combat
pour la préserver des hontes²³.*

Dans cette société, c'est ou bien la gloire et l'éclat que le poème retiendra, ou bien l'ensevelissement des Sables. En l'ascèse paradoxale du désert, ou bien les hommes mènent une vie précaire dans la pénombre du *sabr* ; ou bien ils s'inventent des grands jours à la guerre et dans l'amour qui seuls tissent un destin. D'un côté, perpétuellement rappelés à leur impuissance et au néant, ils endurent la mort vivante ; de l'autre, le viril débonde parce qu'il surabonde, séduit par l'intensité thymotique que procurent la confrontation au danger et la dépense. Ce guerrier ne se borne pas en effet à attaquer ou à défendre, il défie. Dans le geste capital du défi, dans ce dépassement de soi et de la survie,

le Bédouin tutoie la mort et se pose en souverain – la souveraineté étant idéalement *rien* comme le veut Bataille, c'est-à-dire pure et vaine dépense de soi, gratuité sans titre, en résonance avec le néant ou avec l'Absolu. Étant rien, la souveraineté peut devenir Tout, c'est-à-dire servir l'honneur de celui pour qui aucun titre n'est assez transcendant pour signifier sa puissance.

Nécessaire à l'affirmation de soi viriliste, la guerre est toujours là qui gronde à l'horizon. Elle a toujours déjà commencé quelque part, au motif d'une alliance ou d'une saison difficile, à la suite d'une vieille dette, d'une injure, d'une convoitise. Il ne suffit pas de s'en tenir à l'argumentaire réaliste généralement avancé, même s'il est validé par le versant mortel du désert. Sous ce point de vue trop court, l'"homme" qui prend le contrôle d'une route caravanière ou d'un puits n'obéit qu'au besoin. Les Bédouins, c'est un fait, sont continuellement tenaillés par la faim. Et le moindre aléa aggrave la précarité, donc les chances de conflit. Mais ce déterminisme naturel féroce ne fait pas justice à leur ethos. La guerre, c'est aussi l'art du viril aristocratique ; de là qu'elle soit nimbée de poésie. Un homme combat pour devenir ce qu'il est : un "homme" souverain, un guerrier qui honore son Nom et sa tribu. Interchangeables, tous ces termes (la souveraineté, la guerre, le renom) engagent la virilité dans des cercles dont elle va rester captive. L'orgueil dont se prévalent les Jâhilites tient autant à leur dépouillement qu'à l'héroïsme au combat. "La force, écrit Ibn Khaldûn, est pour le Bédouin une qualité innée, et le courage une seconde nature." Toute l'ambiguïté du viril tient ici à cette naturalité qui n'en est pas une puisqu'elle ne se réduit pas à l'adaptation au milieu.

Mais à peine s'avance-t-on du côté de la dépense que le versant ténébreux du désert fait retour. La souveraineté n'a alors plus la dignité du Rien, elle s'abandonne à l'agressivité et la volonté de domination. Faute d'autorité instituée pour contenir l'hybris, la sauvagerie se déchaîne. Aucune limitation effective sinon la perspective de la vendetta, c'est-à-dire de la violence encore, n'empêche les tribus de basculer dans la cruauté. Cet excès trahit le *jâhil* : la brute, l'ignorant, l'"homme" bestial qu'un rien enflamme et porte à la férocité. La guerre exprime à la fois un état de prédation permanent et une élaboration aristocratique ; c'est une nécessité et un art empreint de fureur et de théâtralité. En réalité, la virilité change continuellement de lumière, et le sens tourne d'un pôle à l'autre, en révélant les qualités les plus hautes et la mise à nu de la brutalité.

Le prestige du Nom, honneur du guerrier

*Mon lignage ne remonte pas aux mauviettes et à ceux qui ne portent pas
d'armes
et pas davantage aux lâches abjects et lamentables sur le champ de
bataille*

*mais je suis le fils de ces guerriers qui frappaient les casques lorsqu'ils
les rencontraient
et qui, avec de longues épées à la ceinture, allaient imperturbablement à
la mort*²⁴.

Au désert comme dans toute société aristocratique, le sang suppose et exige le rang. C'est le propre de la noblesse comme de la virilité de prétendre exprimer une indistinction d'essence du physique et du symbolique. Fier de ses ancêtres, le Bédouin doit illustrer son Nom (*nasab*²⁵) et c'est à ce titre qu'il est reconnu. Il hérite d'une tradition (*sunna*) et d'une réputation dont il est à la fois le bénéficiaire et le garant. Les poèmes et les récits du désert sont incantatoires sur ce point : arrogance du bien-né, mépris de ce qui bride ou rabaisse la réputation, respect du pacte et de la parole donnée au nom de la tribu, protection des parents et des clients, zèle à défier et à laver l'injure. Et l'honneur du Nom est d'autant plus exigeant qu'un rien l'entache puisque, selon l'hyperbologique, les plus petites causes peuvent produire les pires effets. Un mot de trop et il faut laver l'affront. De plus, cet honneur doit être chaque fois vérifié, poussé, relancé par la compétition viriliste. Autant dire que la reconnaissance ne se regagne qu'au prix fort. C'est un régime qui demande l'impossible et ne pardonne rien.

Cette exigence hyperbolique trace une ligne de sublimité que le viril gardera toujours en mémoire, écho lointain d'un chant d'orgueil. Il s'ensuit des particularités "politiques" décisives : rien n'est jamais définitivement fondé et institué au désert, ni dans un sens ni dans l'autre. La souveraineté n'est pas titularisée mais juste reconnue ; acceptée comme ce qui n'accorde que de l'*autorité*, soit tout au plus de l'estime et un certain ascendant au sein de la tribu. Puisque "Bon sang ne ment pas", il arrive que la chefferie revienne à un même lignage, et qu'on frôle la monarchie. Mais l'héritage ne fait pas droit. Il assure des dispositions et du prestige, et implique des devoirs. Même le *sayyid* ou le *cheikh* (le chef de tribu) doit se plier à ce régime intraitable. Et il n'est, pas plus qu'un autre, à l'abri du pire, c'est-à-dire du déshonneur et de l'humiliation. Tout au contraire, il est tenu à une défense plus scrupuleuse de soi et des siens qui l'oblige à tenir méticuleusement une comptabilité virile complexe : pour sauvegarder la gloire et l'unité de la tribu, tant les rapports de force que les dettes et les réparations doivent être continuellement pesées au trébuchet de l'honneur et vérifiées.

*Ce qu'est la guerre
vous le savez pour l'avoir éprouvé
sur elle mon propos n'est que conjecture
sitôt la faites-vous surgir
qu'elle surgit abominable
à peine l'excitez-vous qu'elle s'excite et flambe
vous ronge comme la meule ronge son cuir de dessous*²⁶.

Les Bédouins se disent “les fils et les frères de la bataille”. Ils s’identifient au combat qui les élève, la tension constituant leur être au monde et leur rapport à l’autre. Et l’honneur veille sur le terrain de la guerre plus que sur aucun autre. De sorte que le Bédouin ne se bat pas n’importe comment, et ne s’engage pas contre n’importe qui. Par principe, la virilité aristocratique ne peut qu’être défi au fort ou rivalité entre pairs, la reconnaissance ne venant que d’un semblable ou d’un supérieur. Le puissant a pour mission la protection du faible. En règle générale, domination et protection sont les deux faces de la même médaille viriliste, la première se justifiant de la seconde. Sans cette obligation du dominant envers le dominé, il n’y a pas de reconnaissance du viril. Paradoxalement, le viril n’existe pas en soi mais *in alio*. Bien que souverain et autonome (ou se voulant tel), il est tributaire d’autrui, et ce n’est pas là la moindre de ses contradictions. Il n’existe individuellement qu’à travers cette dépendance qu’il ne reconnaît pas. L’unicité à laquelle il prétend l’amène à dénier la nécessité de l’autre pour gagner son re-nom. Or la réputation comme l’honneur qui la fonde ne sont jamais définitivement établis, puisque protection et domination se révèlent aussi essentielles que hasardeuses, et souvent interchangeables : le protecteur d’un jour sera protégé le lendemain. D’autant que cette charge ne concerne pas que les membres de la tribu : l’hôte de passage, le démuni, celui qui requiert publiquement l’asile, donc la défense par les armes, peuvent en être gratifiés. Un chef de grande tente s’enorgueillit du nombre de parents, de clients et d’hôtes qui l’obligent et le magnifient. En conséquence, la guerre peut rapidement monter aux extrêmes et se propager.

*[...] nous fendons
fendons les têtes, nous en vidons les nuques désertées
les crânes des guerriers sont comme un chargement projeté sur
l’esplanade
et sans la moindre mansuétude nous les coupons et s’y soustraire nul ne
sait comment*²⁷.

À la suite d’un crime, la tribu plonge dans les trois jours dits du “bouillonnement du sang” où la vengeance est conduite jusqu’au bout. Une fois le *kharâb* (la dévastation) décrété, des actes de destruction atroces sont commis : troupeaux égorgés, tentes pillées et détruites, femmes violées, enfants assassinés. L’horreur est à la mesure du désert dans son versant de cendres. Toute action guerrière arrache l’“homme” à lui-même. Enivré, tout entier possédé, il s’abandonne à ses pulsions, et n’est plus qu’une force brute qui une fois lancée peut céder au désir d’anéantissement et tracer une ligne d’abolition : une ligne hyperbologique où l’excès se charge d’une férocité qui atteint l’homme lui-même et le démolit²⁸. Le viril a cédé à la pulsion de mort ; cet “homme” qui viole et massacre est lui-même déjà consumé, détruit. Habité par la haine et par l’esprit de vengeance, il n’appartient plus tout à fait au monde des vivants et pas davantage à celui des morts : il est devenu à l’image

du désert un mort vivant ; “une vie que la mort a glacée avant de l’avoir supprimée²⁹”, un être de pierre. Il est vrai que faute de contrainte institutionnelle, la guerre peut s’étendre indéfiniment, menacer jusqu’à la survie du groupe en se prolongeant sans merci et sans fin, d’un clan à l’autre, et même d’une génération à l’autre. C’est ce déchaînement d’hostilités interminables qui a fondé la réputation de cruauté des Jâhilites.

Pourtant, il existe des garde-fous et des antidotes à la violence : un ensemble de règles et de rituels qui posent une forme de régulation “politique”. Sans le *‘urf* (le droit coutumier) et sans la *sunna* (la tradition des ancêtres) cette société ne pourrait soutenir conjointement la disjonction et l’excès, elle sombrerait aussitôt dans la fitna, l’état de nature, la barbarie. Par ailleurs, la Loi est centrée sur la vendetta, cette virtualité de la violence qui retient la violence en lui donnant une dimension dissuasive et un ordre gradué. Enfin, il y a, pour enrayer la sauvagerie des “hommes”, la *diyya*, la dette consécutive à un crime de sang. Bien que déconsidérée – comment l’honneur, cet absolu, serait-il réparable ? –, cette pratique est entrée dans les mœurs à l’époque du Prophète³⁰. Ces règles qui restreignent la guerre n’en assurent pas moins la perpétuation de ce régime de violence. Car si d’un côté elles la contiennent en ménageant des issues et en préservant une certaine égalité des forces entre des “hommes” jaloux de leur rang, de l’autre, elles concèdent le moins possible et interviennent le plus tard possible pour signifier la souveraineté. De là, un état d’incertitude et de défiance permanent.

Cet entrelacement de propriétés exorbitantes a établi la pérennité du mythe bédouin et sa figuralité littéraire. Analogues et redondants, le Désert, la guerre et l’honneur (tous trois prépondérants chez d’autres peuples de l’aire islamique tels que les Rifains ou les Pachtoune) lient un faisceau de forces qui se relancent, se renvoient l’une à l’autre, passent circulairement l’une dans l’autre. Et tout s’aligne sur une représentation imaginaire de la puissance – puissance sans réserve et sans fin – que l’“homme” porte en lui comme ce qui constitue son essence.

Largesse et rapine du Bédouin

*Je garde et fais durer la faim, et je la tue.
J’en frappe et chasse l’obsession, et je l’oublie
je me repais de la poussière³¹.*

CHANFARÂ

*La terre, mon amie, m’offre un lit, où je tente
de reposer mon dos hérissé de maigreur.
Mon front sur un bras mince aux jointures saillantes
comme ces osselets lancés par un joueur³².*

CHANFARÂ

Dans ce milieu qui déshérite les hommes, le Bédouin se montre ou bien d'une prodigalité folle ou bien d'une rapacité grandiose. Pas de demi-mesure ni de stabilité au désert. Qui sont donc ces hommes qui jouent à marchander à vide, sans objet, pour tuer le temps durant leurs longues traversées, et qui sont prêts à égorger leur dernière chamelle pour le premier venu, au risque de mettre en péril leur vie et celle de leur famille ? s'étonne Wilfred Thesiger. Étonnante, en effet, est la première loi de sociabilité au désert : l'hospitalité, qui est ici impérative, inconditionnelle, luxueuse par définition. "C'est toi, cher hôte, qui honores notre demeure, dit habituellement le maître de tente. C'est nous qui, en vérité, sommes tes hôtes, tu es le maître du foyer." Et pour servir son invité, il immole une bête, dont le sang balafrera le cou de la chamelle de l'invité, témoignant par là du sacrifice commis en son honneur. Pendant les trois jours que dure "la fraternité du pain et du sel³³", le chef de tente doit donner refuge à quiconque le demande, fût-ce un ennemi, et fût-ce au prix de sa faim et de celle des siens. Il suffit qu'une personne vienne saisir le pilier de la tente, ou que le nom d'un homme soit sollicité devant témoin pour que cet homme soit tenu de l'accueillir. Mieux, il se trouve dans l'obligation de respecter et de faire respecter les droits de son invité.

On a donc vu des hommes prendre les armes pour des inconnus ayant demandé protection, et des chefs être déconsidérés au contraire (avoir "la face noircie") pour ne pas avoir accordé l'asile. C'est que la 'asabiyya et les sacro-saints liens de solidarité tribale ne se rapportent pas qu'à la parenté *stricto sensu* : ils peuvent s'étendre à l'hôte, au voisin, au client, à celui qui fait publiquement alliance ou qui demande assistance. L'hospitalité est bien hyperbolique. Impérative toujours et partout, elle s'adresse indifféremment à tous. Et le Bédouin ne se contente pas de donner en abondance le meilleur ou le dernier bien qu'il possède³⁴, il est parfois amené à prendre les armes pour défendre son visiteur. De même qu'il lui faut défier pour marquer sa puissance, il se porte au-delà du don dans l'assomption du combat et de ses répercussions "politiques". Au désert comme ailleurs, un "homme" n'est jamais assez généreux et courageux pour signifier sa puissance. Et bien entendu, plus il est fort, plus il lui incombe de se montrer prodigue et protecteur. Inversement, il n'y a rien de plus méprisable qu'un campement qui éteint ses feux pour se dérober aux règles de l'hospitalité. L'avarice porte le masque de la mort, c'est-à-dire tout à la fois du crime et du déshonneur.

Autrement dit, le visiteur devient par sa seule présence un sujet de droit. La coutume veut que l'hôte ait "quarante-quatre droits³⁵" ; lesquels lui sont refusés en tant que simple personne. (Le Bédouin n'hésitera du reste pas à piller et agresser ce visiteur en d'autres occasions.) La silhouette qui s'avance à découvert sur la pierraille, l'inconnu qui n'est personne, et que rien ne précède et défend, est une vie nue, en sursis, qui n'est pas consacrée en elle-même, par sa pauvre présence humaine au désert, mais par l'accueil et l'appui "politique" qui lui sont offerts. La qualité d'hôte assure dignité et privilèges au visiteur, en même temps que prestige et souveraineté à celui qui le reçoit *en*

grand. Comme le signale avec bonheur l'éniantosémie, il y a échange d'honneur entre le maître de tente et son invité : ce dernier est gratifié d'une considération qui dépasse la cause de survie, tandis que le premier consacre sa puissance et son renom en étendant son domaine de protection.

Significativement, *adâfa*, ou recevoir un hôte, veut également dire ajouter et lier – mais aussi annexer. On aimerait voir dans cet accueil un geste de générosité pure, une gratuité et une souveraineté parfaites en ceci qu'elles resteraient insues, préservées dans la nuit du secret, équivalentes alors au *rien* de Georges Bataille – toutes choses que dément en pratique le besoin de reconnaissance, cette nécessité aliénante du viril. Il n'en reste pas moins que l'hospitalité est proprement sacrée, puisque, encore une fois, l'“homme” ou le groupe sont prêts à sacrifier des biens, à priver leurs familles, parfois même à donner leur vie pour assister l'hôte et ne pas déchoir. Si ces gestes ne sont pas totalement désintéressés, leur inconditionnalité et leur largesse rehaussent la bédouinité. L'impératif sacré du don fait reculer la violence de l'état de nature. Même attelée à la nécessité de la reconnaissance et limitée au temps de la visite, cette dépense apporte un démenti éclatant à la guerre. En niant la virtualité de la violence, l'hospitalité en est le pendant symétrique.

Pour expliquer cet ethos, on a fait valoir l'infinité du désert. Le Bédouin montrerait un détachement total envers les choses et une générosité à l'avenant : il se dépouille spontanément de ses pauvres biens, puisqu'il a le sentiment de posséder l'inestimable, l'inappropriable, l'inviolable. Il donne tout, puisque le désert lui appartient. “Délié de tout lien matériel, confort, superflu, et autres complications analogues, il atteint une liberté personnelle absolue, visitée fréquemment par la faim et la mort ; non pas qu'il fasse une vertu de la pauvreté elle-même [...] Mais il possède l'air, les vents, le soleil ; la lumière, les espaces découverts et un immense vide³⁶”, dit Lawrence. Dans ce sens, il *est* l'air, les vents, la lumière et le vide, soit une pure existence impersonnelle, traversée par l'élémentaire, l'immensité, le rien. Et en renchérissant sur cette Nature sublime, la dépense vérifie l'équivalence la plus haute de l'être et de la puissance. Pour le Bédouin (comme pour d'autres “hommes” en terres d'Islam), exister ne signifie rien d'autre qu'avoir de la puissance en excès, et donc pouvoir la dilapider, autrement dit, ignorer souverainement la mort. Ce luxe est un critère infaillible de vie, ce défi une célébration de la surabondance de l'être. C'est pourquoi la dépense est jouissance en elle-même, indépendamment de toute intentionnalité, sentiment thymotique de vie accrue. Si, dans le monde arabe, on ne compte pas les récits faisant état d'une largesse éperdue – épisodes de prodigalité folle où rivalisent les princes, fables où la générosité élève le démuné au-dessus du seigneur, récits où les hommes s'accomplissent dans le bonheur de donner pour donner, sans attente d'un retour, il faut y voir un legs du désert : la signature du viril comme manifestation de soi à la fois démonstrative et gracieuse.

L'hospitalité est, à l'image du reste, fondamentalement “politique” puisque, encore une fois, elle fonde l'alliance, ou épisodiquement les hostilités. Or le

Bédouin subsiste en razziant et en rançonnant les caravanes, le butin étant le plus souvent motif de guerre. Cet “homme” donne d’une main et prend de l’autre. Sa cupidité n’est pas moins proverbiale que sa largesse : dans ce réel très abrupt, les pôles se rejoignent sur un point-selle³⁷. Il se montre d’une voracité carnassière, dispute les dépouilles, ruse pour arracher les meilleurs morceaux, tout en étant capable de détruire ce qu’il convoite pour entrer en sa possession. Ce Bédouin magnifique devient un rapace qui fait curée et ne connaît plus ses frères d’armes. Et la logique de l’inversion va plus loin encore puisque la largesse est parfois retournée en *potlatch* : en rivalité ruineuse par quoi cet “homme” défie, contraint, humilie son ennemi en lui adressant toujours plus de présents, lesquels sont autant d’obligations en retour. Dans ce combat “à coups de dons”, dans ces grands gestes spectaculaires, la libéralité-liberté du désert reconduit l’antinomie par quoi, en atteignant son point limite, l’hyperbole devient disjonctive. Avec cette ambivalence profonde, la dépense révèle sa part d’ombre. En donnant à mort pour mieux prendre et écraser l’ennemi, l’“homme” sacrifie sa vie et celle de l’autre à la virilité. Toute l’excédence de l’être, l’oubli de soi généreux et solaire s’inversent en un acte de domination suicidaire.

L’enchantement de la parole ou la sublimation poétique

Les joutes oratoires des Bédouins et d’autres prouesses langagières obéissent à la même logique antagoniste et ambivalente que celle du don. Le poète de la tribu est investi d’un pouvoir énorme : non content de combattre par le verbe, il fait et défait les réputations et fabrique le mémorial du groupe. C’est dire qu’il a droit de vie et de mort sur les défunts comme sur les vivants. On le craint autant qu’on apprécie ses prestations : des visions qu’il explique son commerce (chamanique) avec l’invisible, des panégyriques qui entretiennent la flamme guerrière, des satires qui déclinent les titres d’infamie de l’ennemi. Plus généralement, un “homme” supérieur se veut un maître de parole, identifiable à la justesse de sa prise de parole et à la richesse de sa langue : un arabe si magistral qu’il en impose, et s’impose comme la seule création des Bédouins. (Aujourd’hui encore, ils sont restés inégalés dans ce domaine.) La méfiance du Prophète envers les poètes en dit long sur la séduction du verbe chez ces “hommes”. Que les doctrinaires les plus rigides de l’islam n’aient pas réussi à ternir la renommée littéraire de la Jâhiliyya vaut preuve.

À travers la poésie, les Arabes aiment leur langue avec la passion du désert. Elle brise l’encerclement des Sables, et ils en goûtent la force³⁸ diront-ils une fois convertis à l’islam. Cernée par l’immensité et mise à l’épreuve du *dahr* (du Temps comme durée, comme destin), la *qasîda* (l’ode) redessine l’horizon du Bédouin. Face au vide toujours plus vide, dans la confrontation à un réel qui déchire et excède le sens, les mots ne font pas défaut. Ils retiennent et conjurent l’absence et le manque. Défi du sublime à l’incommensurabilité du

désert, la langue est le lieu où les “hommes” existent pleinement, où ils se rassemblent en se grisant de visions, en secouant l’atonie des Sables, en confiant leur mélancolie. Ce n’est pas un hasard si la parole la plus appréciée et la plus mémorable est aussi la plus luxueuse : elle ne renvoie pas au savoir ni aux serments des “hommes”, mais à la pure célébration du verbe. Les Bédouins collectionnent les formules précieuses et les termes rares. Et dans la *qasîda*, ce sont les mêmes thèmes et les mêmes images qui reviennent invariablement comme des prétextes. Évocations de campements abandonnés à l’aube, d’amours quasi abstraites, de chevauchées guerroyantes, traces “stériles de chagrin³⁹”.

L’hospitalité est scandée par de longs temps de parole : vers improvisés et remémorés, nouvelles du désert, annales des tribus, silences échangés. Mais la parole a aussi, forcément, une dimension “politique”. Dans l’alternative ami/ennemi du désert, il n’est d’autre choix que de parler ou de tuer. De sorte que ces actions sont placées au même niveau ; et cette équivalence investit le langage d’un poids et d’un crédit sans équivalents. Le verbe peut détruire comme introduire la mesure et l’entente là où elles ne vont pas de soi. Quand un pacte fait reculer la guerre, la parole vaut d’institution pour des générations. Elle témoigne de la capacité d’un “homme” à *tenir promesse*, c’est-à-dire à se prouver comme tel, devenant ainsi ce qu’il est par essence : un “homme” véritable, sûr, confiant en lui-même. Donner sa parole (afin de s’acquitter d’un serment ou d’une dette) revient à s’obliger au nom de l’honneur en toutes circonstances et dans le long cours, et à soutenir ainsi, coûte que coûte, sa réputation.

Le désert bruit de mots, les nouvelles y circulent vite d’un territoire à l’autre. Les Bédouins font cercle à la nuit tombée pour s’informer des états de la guerre et de la paix, faire et défaire la “politique” des tribus. Palabres autour du chef, pourparlers, vantardises et arbitrages, formulations solennelles en guise de déclaration de guerre ou de réconciliation, pactes instituant des parentés *ad hoc*..., autant d’actes performatifs et lourds de conséquences par quoi les “hommes” sortent du régime de la dualité et de l’extrême, et font ponctuellement la part belle au politique proprement dit. On leur reconnaît alors une qualité particulière, la qualité des “vrais chefs” : le *hilm*, la magnanimité par quoi, dans ce régime qui éprouve continuellement la puissance, le guerrier prend la décision d’épargner son ennemi, ou d’effacer une dette d’honneur. Conjoignant souveraineté et raison politique, cette conduite refoule la violence. La grandeur d’âme ne se signale pas dans le rapport au juste et au vrai, mais dans la volonté de n’agresser ni par les armes ni par les mots et d’étendre le don au pardon.

Face à ses pairs, le chef de tribu ne commande pas, n’impose pas sa volonté, il fait juste droit à la parole. C’est dire qu’il endosse le rôle le plus précieux et le plus difficile : la médiation et l’intercession qui préviennent le pire. Il sait moduler son discours : plaider, argumenter, séduire si nécessaire, recourir à la *mêtis*, cette ruse tactique qui déjoue la tension en trompant. C’est

pourquoi les Arabes l'ont élevée au rang de vertu, et Clausewitz l'a comparée au mot d'esprit. Mais dire que la parole peut tout, c'est signifier qu'elle peut aussi blesser à mort. Il n'est du reste pas rare que cette violence-là soit décrétée en lieu et place du langage des armes. La joute oratoire se déroule devant la tribu rassemblée, et c'est toute une rhétorique et un art de la scène où alternent imprécations et rodomontades (*fakhr*). De là, encore une fois, le pouvoir du poète : grâce à lui, la guerre est disséminée en paroles, étincelles qui enflamment la tribu ou qui peuvent se perdre dans la nuit.

Les mots du poète ou du chef qui empêchent les hostilités d'éclater maintiennent un régime de dissuasion et de tension : une latence où cela peut à tout instant basculer dans l'inimitié, ouvrir un conflit. De là vient que l'opinion sur la société bédouine diverge. Certaines insistent sur les usages qui contiennent la sauvagerie telle cette prestation oratoire. Ou bien comme la fameuse courtoisie arabe, cette *prévenance* qui parle à deux voix : tout en marquant l'accueil avec insistance, elle introduit une certaine distance entre deux "hommes" qui, centrés l'un et l'autre sur leur puissance, s'observent et se jaugent. Il faudrait s'arrêter plus longuement sur les échanges verbaux qui évitent l'affrontement, en particulier sur la casuistique scrupuleuse du droit coutumier dont s'ordonne la "politique" des tribus. On rappellera enfin qu'en l'absence de juridiction d'État, la vendetta a pu être comprise comme la manière la moins destructrice de réguler un ordre guerrier. D'autres ont au contraire mis l'accent sur le coût politique et humain d'un ethos toujours sur la brèche, qui perpétue le dissensus et morcelle les groupes : c'est moi contre mon frère, mon frère et moi contre mon cousin, nous contre les voisins, etc., une ligne disjonctive qui entraîne un état de mobilisation permanente et n'en finit pas de se fragmenter. La violence ne cesse pas, elle se déplace, se redistribue dans l'espace et dans le temps en propageant mécaniquement la tension. À preuve, le retour des factions "politiques" aussitôt le Prophète disparu.

L'ethos du désert est impitoyable. Sous la lumière blanche des Sables, il ne peut y avoir d'approximations ou d'écarts. Ce sont des actions rapides, conduites au plus court, des événements qui résonnent dans le pathétique ou dans la grâce, des gestes et des temps forts à graver sur une terre d'oubli. La virilité est une ponctuation d'actions remarquables que fixe un Nom illustre et que relie et ordonnent un poème ou un récit. Or l'"homme" est continuellement *exposé* : toujours menacé et soumis à un régime de visibilité qu'il recherche et dont il ne peut se soustraire sans déchoir. Courageux, il sait mourir ; son problème, on l'a dit, serait plutôt de s'assurer la reconnaissance de ses pairs avant et après sa disparition. Il doit donc être cité par l'aède, dont il va solliciter l'amitié. Prince, guerrier et poète, Imrû'l Qays brille par ses odes comme par son héroïsme. Conjoignant l'exploit et son écho verbal dans une innervation réciproque, il fait de sa langue une geste splendide et de ses actions un dire mémorable. Chanfarâ, lui, a laissé le souvenir d'un vagabond qui préfère l'errance et le séjour auprès des bêtes sauvages à la compagnie des

hommes. Sa réputation de poète n'en est pas moins grande.

*Je vous quitte, j'ai mes amis : loups acharnés,
fauves lisses et tachetés, hyènes hirsutes.
Ma famille ! [...] Le ventre creux ou presque on me voit au matin
Partir, loup maigre, gris, sillonnant le désert.
Affamé, vif, qui court, rivalise avec l'air⁴⁰.*

Le poème ne rapporte pas d'événement précis, il introduit le héros dans la mémoire légendaire du groupe. Et il établit le rôle viriliste : toute une imagerie de commande qui le range dans la lignée figurale des seigneurs illuminant le passé. Drapé dans la sonorité d'un vers et inscrit dans une généalogie auguste, tel Nom fait chemin, colporté par toute une littérature orale qui ne cessera de le rehausser – jusqu'à ce qu'il ne présente plus qu'une effigie lisse et pleine d'outrances, et devienne un mythe, un idéal qui se propagera longtemps. Ainsi 'Antar (littéralement le "brave"), seigneur de la tribu des Beni 'Abs ayant vécu au VI^e siècle. Devenu emblématique, célébré aujourd'hui encore dans la culture populaire, ce héros inspirera beaucoup plus tard un roman chevaleresque⁴¹. Il y affiche tous les attributs d'une virilité prodigieuse dont les exploits "rafraîchissent les cœurs et consolent de l'amertume". Noir, esclave et de naissance illégitime, sa bravoure lui gagne la reconnaissance de son père. "Bats-toi et tu seras un homme libre !" lui avait dit celui-ci, et l'injonction est devenue proverbiale.

À peine sorti de l'enfance, 'Antar se mesure à mains nues contre un lion dont il fend la gueule, arrête les javelots en plein vol, et rompt des lances par milliers. Il ne tarde pas à mettre en déroute une compagnie d'assaillants et à en tuer le chef. 'Antar a un cheval de sang, Abjar, et une fiancée, 'Abla, "plus chère que le souffle de sa vie". Pour elle, il razzie des chamelles, compose les plus beaux vers et accueille l'ennemi "comme la terre altérée accueille la pluie". La mort elle-même semble le craindre. On le trahit, lui dénie reconnaissance ; magnanime, il poursuit sa carrière et "ne se soumet à l'autorité de personne". Après avoir vaincu les Bédouins les plus valeureux, il défie les rois, les satrapes, les champions de la Perse et de la Grèce. On le croit disparu, il fait perpétuellement retour en chevauchant les siècles et façonne un idéal d'homme chevaleresque et valeureux.

La fitna, écueil persistant du politique

Tout "homme" veut commander. Tel est en substance le problème "politique" de la bédouinité pour Ibn Khaldûn. Comment un "homme" souverain souffrirait-il la domination d'un contribule, fût-il un grand seigneur, un héros ou un ancien ? Comment tenir sous le joug de la Loi ou d'une autorité quelconque un guerrier qui ne craint pas la mort et qui n'accepte d'autre règle que la sienne ? Comment enfin, avec cet ethos que nourrit l'impatience à

combattre et à se distinguer par les armes, les “hommes” parviennent-ils à vivre ensemble sans céder à la fitna, la *stasis*, l’anarchie ? Autant de questions au fondement du politique qu’on retrouvera systématiquement dans chaque ordre viriliste.

La souveraineté implique toujours l’unicité : supposément supérieur par essence, l’“homme” se veut sans pareil, et postule tout naturellement à la domination ; qui plus est, à une domination forcément exclusive. S’il parvient à soutenir son pouvoir, ses prétentions n’ont plus de limites. L’hyperbole virile l’amène à poser une autonomie et une autofinalité ontologiques par quoi, tel un dieu, il serait en mesure de se fonder lui-même. L’islam condamnera cette hybris. Le Jâhilite sera invité à déposer ce fol orgueil, à se rendre à un Dieu infiniment transcendant et, en un mot, dans la perspective du viril, à se soumettre : *aslama*, dont dérive le mot “islam” ; ou selon une tout autre signification du terme, masculine celle-ci, à être en paix avec soi-même comme avec autrui – autrement dit, à ne plus souscrire au culte viriliste de soi, mais à l’éthique islamique.

La souveraineté est l’acmé du viril et conjointement son souci. Elle ne laisse pas d’inquiéter l’individu et de troubler le groupe. C’est que l’aspiration à la souveraineté est partagée par tout un chacun, ce qui crée un état de rivalité incessante. Jamais définitivement donnée et toujours remise en question, la virilité tient les “hommes” en alerte, sans cesser de les obliger. Or cet ethos n’est proprement aristocratique que si l’“homme” soutient cette tension sans céder sur sa puissance et son honneur : ce qui n’est pas peu dans un régime hyperbolique, où règnent les surenchères de la rivalité mimétique. Comment construire du collectif si chacun veut commander et s’il y a parité entre des “hommes” ? À défaut d’être tous pareillement courageux, généreux et éloquents, ces guerriers se talonnent de près dans la compétition virile, et se trouvent tous dans le refus de se soumettre. Mais le désert a ceci d’exceptionnel que le Rien est souverain, qu’il évide toute substance et annule ainsi toute espèce de fixation et d’institutionnalisation. La souveraineté du Bédouin demeure flottante, et c’est la *‘asabiyya*, le lien du sang et la solidarité tribale qui scellent les relations et contiennent la violence.

Pour autant, la virilité génère un climat d’impatience et d’émulation au sein même de la tribu : la défiance est constante entre cousins et affins, et hors du cercle protecteur pèse une atmosphère de guerre sourde. L’“homme” se défie *a priori* de son semblable, cette silhouette qui rompt la solitude des Sables, et qui doit instamment être identifiée. Dans ce milieu, il n’y a pas d’homme quelconque, de personne neutre, de passant anonyme. On ne connaît que des patronymes que cerce un halo de notoriété : c’est un tel, fils d’un tel, attaché à tel segment de tribu amie ou ennemie, précisément positionné dans la carte “politique” du moment. Le Nom convoque les ancêtres ainsi qu’une nuée de solidarités et d’inimitiés plus ou moins vives. Un corps invisible de morts et de vivants situe le Bédouin dans le champ mouvant des réciprocités et des violences. La tribu “fait rempart”, dit Ibn Khaldûn : elle défend l’individu – et

l'enferme aussi. En revanche, le désert laisse peu de chances à qui rompt les liens avec les siens et qui est dit *muchammas* : littéralement exposé à l'ardeur du soleil, pauvre mortel errant "dans un vide fait de traces disparues⁴²".

Dans les sociétés virilistes, les rapports les plus banals entre les "hommes" semblent osciller entre fraternité et rivalité, comme s'ils ne parvenaient pas à désinvestir leurs relations des affects que soulève la virtualité de la violence. D'entrée de jeu, on voit deux "hommes" en vis-à-vis se déclarer tacitement comme tels par une même posture, un même envoi : ami ou ennemi ? Jeu de rôle ou engagement réel ? Tout abord est porteur d'une charge d'incertitude qui, si fugace et imperceptible soit-elle, interpelle. Toujours révélateur, le langage du corps trahit une défiance réflexe qui transparait dans la *face* : une contenance où, subitement impénétrable, le visage semble se masquer. L'"homme" ferme sa garde tout en adressant à l'autre une mise en garde. Il affiche sa maîtrise tout en se raidissant insensiblement, en se fermant. Octavio Paz dit du macho qu'il est *hermétique* : la face impénétrable, le corps contracté, il se protège en arborant une impassibilité censée le mettre hors d'atteinte. Le virilisme se voudrait telle la mort, un hermétisme.

C'est cette tension qui explique notamment le port du *tagelmoust*, ou voile, par le nomade saharien⁴³, sa fonction utilitaire contre les Sables ne suffisant pas à le motiver. Le Touareg se voile car il doit sauver sa face et préserver son honneur aussi jalousement qu'une jeune fille sa virginité. Plutôt que de montrer une face hermétique, il recourt à la tactique de défense des femmes ; une tactique qui introduit de la distance, du jeu, du répit, et qu'il ajuste selon le comportement et le rang des personnes en présence. Ainsi, il baisse le voile ou la garde devant un étranger (un non-musulman qui par définition est hors jeu de l'honneur), le remonte et le bride au contraire devant un inconnu, ou devant celui qui sollicite le respect et face auquel il ne faut pas déchoir. Comme toujours, le voile est porteur d'ambivalence : en l'occurrence, il dit à la fois la déférence envers l'autre et une protection jalouse de soi.

Cependant, l'abord peut prendre une tout autre tournure, devenir *parade* : exposition de soi au double sens d'exhibition narcissique et de prévention ou de détournement du danger. Par son intensité et son ambivalence, la posture condense le viril. Chacun, en miroir, jauge son double tout en comparaisant devant lui. Un "homme" est d'abord un sujet qui, interpellé, se révèle à autrui et à lui-même, en signifiant son quantum de puissance, face à celui qui, pareillement alerté, affiche sa valence. Et comme toujours dans la virilité, ce qui s'applique à l'individu vaut tout autant pour la collectivité. Sur le champ de bataille comme dans une empoignade de rue, la parade met en branle tout un manège de signes suivant des codes physiques et langagiers immuables ou presque : des gesticulations ou une impassibilité feinte, des artifices rusés ou des indices secrètement conciliants. Costumes et bannières au désert, harangues et cris de guerre, incitations des femmes. Des pierres volent, tandis qu'interviennent le devin ou le poète qui acclament leurs champions et lancent la malédiction sur l'ennemi. Le visage masqué comme celui d'un chaman,

l'aède profère des chants de gloire et des imprécations terribles pour inciter les "hommes" à engager leur vie, ou à se retirer dans l'honneur. Car cela peut rester une annonce de conflit seulement, un simulacre cathartique qui désamorce (pour un temps) les hostilités.

Carl Schmitt présente ce moment *critique*, moment d'oscillation qui détermine la qualité d'ami ou d'ennemi, comme le critère du politique pur. À l'évidence cette pensée repose sur l'implicite viriliste. Du reste, Schmitt soutient que le politique "peut s'emparer de toute matière". Non délimitable, volatile et pressant, il est susceptible d'affecter tout agir à la suite d'une décision. Il ne renvoie pas à une réalité spécifique ou à une essence, mais à une situation qui correspond à un point d'incandescence impliquant une mort possible. Le politique selon Schmitt est destin, comme le viril. Et puisque toute occasion peut engager pleinement une décision et une action, et devenir ainsi politique, le politique ne désigne rien d'autre que la virtualité de la violence ou, dans ses propres termes, "la présupposition toujours présente du conflit". Ce n'est pas la guerre qui, comme le prétend Clausewitz, n'a pas de logique propre, c'est *la* politique qui ne prend sens qu'au regard de la guerre, ou de la tension qui sourd d'un face-à-face critique. Il est vrai que pour Schmitt l'ennemi est toujours public, son critère ne se rapportant pas à l'antagonisme privé. De plus, le philosophe entend dégager le concret de tout affect. Or l'absence d'affect trahit souvent une postulation viriliste. Par ailleurs, la distinction entre public et privé n'est pas aussi pertinente au désert, car tout y est affiché au grand jour, sans autre abri que les liens tribaux ; des liens qui enchaînent tout un chacun, en incluant, outre les clients et les alliés, les parents jusqu'au cinquième degré parfois.

Il n'empêche que toute prise de position et tout agir restent soumis à *comparution* et décision "politique". Ce n'est pas forcer le trait que d'affirmer qu'il n'y a pas d'action qui ne doive donner des gages à l'archè. Un "homme" qui fait voix ou qui prend femme, qui reçoit un hôte, ou traverse un territoire est un sujet "politique", c'est-à-dire un "homme" qui se prête à l'évaluation et l'interprétation de ses forces (les sociétés virilistes sont des sociétés du jugement – un jugement qui porte moins sur la morale à proprement parler que sur les rapports de force, mais qui s'avère tout aussi contraignant, sinon plus). Autrement dit c'est un éventuel rival pouvant faire et défaire le diagramme des forces en présence, la carte des alliances et des inimitiés dans le feu qui couve. À en croire l'anthropologue Michael Meeker⁴⁴, les Bédouins ont toujours eu une passion telle de la politique qu'elle gouverne leur vie et qu'ils ne connaissent pour ainsi dire pas de trêve. L'archéologie de l'islam condense un ethos aventureux et une poussière d'événements exaltés bien que minuscules souvent, dont les répercussions peuvent rebondir de proche en proche, et durablement.

Comment ces "hommes" qui se destinent à la guerre et demeurent plongés dans une violence virtuelle, parviennent-ils à éviter la fitna ? Pour dénouer le problème politique du viril aristocratique, il faut commencer par en discerner

la part de fiction. Le viril est tissé d'imaginaire et de semblant ; il investit un maximum de forces et de talent à ce paraître, ce "mensonge", cette parade. Il porte à l'affabulation et construit des mythologies qui ne manquent pas d'attrait. Face au néant, l'"homme" se soutient désespérément de mythes et de légendes ; face à l'autre, il mobilise son jeu de rôle. Il faut donc nuancer le tableau dualiste et absolutiste qui s'impose de prime abord, et suivre au contraire une approche empirique et graduée. On notera déjà que le désert est grand, et que le nomadisme tempère les antagonismes. De fait, en cas de conflit ouvert, le Bédouin peut toujours lever sa tente et rejoindre un autre clan. Surtout, il règne entre les tribus une tension pérenne plutôt qu'une violence déclarée, un régime qui consiste dans une sorte de garde généralisée, une garde de toujours et de chacun, dont on ne sait au juste si elle entretient les hostilités ou si elle les contient. Les micro-différences entre les forces en présence et le caractère aléatoire de l'issue maintiennent juste la virtualité de la guerre, tout en établissant une certaine parité entre les "hommes". Mais parité ne signifie pas égalité ; elle repose au contraire sur la présomption de souveraineté et d'unicité de chacun. Il est donc difficile de voir chez les Bédouins de l'Antiquité arabe (comme chez d'autres peuples aux mœurs analogues⁴⁵) des prémisses démocratiques comme on a voulu le dire. La virilité aristocratique produit plutôt une sorte d'isonomie négative fondée sur la souveraineté présumée de chacun.

Pour tendu et instable qu'il paraisse, ce régime ne manque pas d'avantages politiques. D'une part, il évite la fitna, contient l'état de nature. D'autre part, il peut mettre en échec la domination despotique vers laquelle le viril penche toujours à travers la souveraineté. À tout prendre, le désert est moins dualiste à proprement parler qu'ambivalent. La coutume déjoue l'hyperbole et la disjonction en introduisant des mécanismes conjuratoires, des crans d'arrêt, des finesses et des feintes, qui dissuadent le guerrier et qui le font reculer sans qu'il ait pour autant à céder sur le principe viril. L'"homme" voile ses concessions et ses compromis, dénie l'effort et le renoncement. L'excellence est tout entière dans la manière de défier et de garder le contrôle de la situation, de manière à ce que chaque Bédouin puisse être (ou s'imaginer être, laisser entendre, faire savoir...) un chef, sans que la "politique" ne sombre dans le chaos. La virilité, qui est l'honneur et la raison d'être de chacun, trouve ainsi à s'affirmer sans compromettre le vivre ensemble.

La razzia ou l'art de la guerre

La "politique" du désert s'explique également par les techniques de combat utilisées. En guise d'hostilités, les Bédouins pratiquent surtout le *ghazw* (la razzia) sur les tribus ennemies, les caravanes, les oasis. Pendant près de trois mille ans (de 1200 av. J.-C. jusqu'au début du xx^e siècle environ), l'Arabie a été dominée par des nomades, pastoraux et grands amateurs de raids,

subsistant à la marge de quelques roitelets. Il y avait bien des escarmouches, parfois même des conflits durables⁴⁶, mais le plus souvent les Bédouins s'adonnaient à des incursions rapides⁴⁷ en territoire ennemi. Ils pratiquaient moins la guerre "guerrière", ou la bataille en son théâtre, que des coups de main destinés à ravir du butin. On a dit qu'il s'agissait d'un mécanisme de redistribution des richesses dans des conditions de rareté endémique. Et on s'est plu à présenter ces Bédouins comme des prédateurs, de vulgaires pillards. Mais si ces opérations étaient fréquentes, si elles faisaient l'essentiel de leur vie, c'est aussi qu'elles engageaient la compétition virile et dressaient le tribunal de l'honneur. Elles étaient donc narrées et commentées comme de vraies batailles rangées.

La razzia est une opération éclair de *détournement* de biens et de violence guerrière. Ces "hommes" en effet ne tuent pas leurs ennemis, ne dépouillent pas un camp de femmes et d'enfants, et n'attaquent pas de nuit. Découpé en territoires, le diagramme "politique" du désert (qui inscrit la parenté et échelonne l'inimitié selon la loi coutumière) détermine tout autant l'action que la carte physique. Sont évidemment épargnés les groupes de fraternisation, d'amitié et d'alliance, la tribu cousine, ou celle sur laquelle est prélevé un tribut. Outre les conflits de circonstance, on distingue des hostilités par le Nom ou par le pacte (les ennemis de mes amis). De sorte que c'est toute l'étendue du désert qui trouve ses marques et ses bannières de manière contiguë, sans réserver d'espace de neutralité ou presque, mais sans anarchie non plus.

Pour Lawrence, qui a systématisé la stratégie de la razzia dans son ouvrage *La Révolte arabe dans le désert*, l'essentiel reste que le combat au désert n'est "pas physique mais minéral". La marge de manœuvre y est si réduite que "finalement toute bataille est une erreur". Il faut méditer, dit-il, le principe du maréchal de Saxe selon lequel on peut gagner une guerre, et en tirer tout le bénéfice politique, sans combattre. Concrètement, au désert, cela consiste à jouer au plus fin et au plus serré en fondant sur un campement préalablement repéré, en s'emparant de ses biens, c'est-à-dire des chameaux, et en repartant tout aussi vite, sans effusion de sang. Il s'agit "d'utiliser la force la plus réduite possible, le plus rapidement possible, le plus loin possible" ; ce qui revient à soumettre l'hyperbole virile à un principe d'efficacité qui en déjoue les effets pervers. Cela vaut de principe général, à ceci près que paradoxalement, "le désordre maximal était notre équilibre", dit Lawrence, et l'honneur "le seul contrat" entre les combattants. Pour le dire autrement, cela consiste à prendre appui sur le désert qui est l'ennemi le plus rude, et en particulier sur l'expérience de l'espace : s'ouvrir à l'étendue comme seuls savent le faire les nomades, dans une longue course invisible, sans traces. Éviter le combat par la mobilité, la vitesse, la ruse, et se fondre dans la nature. Agir "comme une chose invulnérable, sans front ni arrière, évanescence comme un gaz⁴⁸".

D'aucuns comme Charles Montagu Doughty⁴⁹ – un Victorien aux

jugements souvent ethnocentriques – n’ont vu dans ces exploits que du pillage, de triviales maraudes de chameaux. Le Bédouin, c’est un fait, survit par et pour le chameau. Une rapide incursion dans une anthologie de poésie arabe achèvera de convaincre de l’insoupçonnable noblesse de cette association. Odes et maximes rendent hommage à la chamelle blanche aux “yeux purs comme des miroirs”, aux “oreilles infailibles et fines comme des lances”, au “cœur sensible, et qu’un rien affole⁵⁰”. Dans l’ordre de la *qasîda*, l’animal occupe la deuxième station, après la déploration inspirée par les ruines et l’amour perdu. Entre le désert et la guerre, l’animal assure un compagnonnage sûr. Et concrètement, toute l’existence des Bédouins gravite autour des chameaux, puisqu’ils s’emploient pour l’essentiel à les monter, les élever, les razzier et les célébrer. Ils subsistent en buvant le lait de leurs chamelles. Leurs routes suivent les pâturages et les points d’eau. Les troupeaux constituent le patrimoine de la tribu, qui tire prestige de leur race. Ils servent de monnaie d’échange, scellent la paix, assurent la dot et l’héritage, paient la *diyya* (prix du sang) : un homme vaut cinquante têtes de chameaux à l’époque de Musil, le double aux temps du Prophète. Uniques et absolument nécessaires comme tout ce qui résiste au désert, ils n’ont pas de prix. C’est pourquoi ils sont échangés ou offerts, jamais vendus.

Ces cycles de razzias et de contre-razzias incessantes sont pour Doughty la plaie des Arabes. Cette “forme malsaine de commerce et de communication” se résumerait à “un échange de bétail⁵¹”. Or il n’y a jamais assez de chameaux au désert puisque l’animal remplit toutes les fonctions : encore une fois, il est moyen de survie, monnaie d’échange pour la paix, source de richesse, de prestige et d’inspiration, bref, cause “politique” par excellence. Et si l’on tient compte de la vulnérabilité des troupeaux, l’argumentaire réaliste centré sur la survie regagne toute sa portée. Les chameaux sont plus difficiles à élever qu’à enlever. Plus une tribu est riche, plus son patrimoine camélidé doit être conséquent, et plus elle est exposée à la razzia⁵². L’intense circulation des chameaux dans la péninsule arabe traduit les relations entre les groupes et au sein de la tribu, et désigne en dernière instance la valence virile des Bédouins. Si les chameaux n’ont pas de prix, c’est qu’ils participent de l’inversion prodigieuse du désert qui transforme la survie, la misère et les règlements de comptes, en enjeux “politiques” éclatants. Les Jâhilites n’ont qu’une religiosité vague ; on ne leur connaît pas de rituel d’importance, pas de savoir ni de production culturelle autre que la poésie. Ils ne s’adonnent à aucune tâche, et n’ont que mépris pour ceux qui travaillent. Mais ils ont le désert, le culte de la virilité et, pour servir cet apanage, les chameaux.

Une chefferie sans pouvoir

Au désert, la “politique” et la guerre, la nature et la culture, le réel et l’imaginaire tiennent sur une ligne hyperbologique qui, comme on l’a vu,

débouche sur l'inversion. La pratique de la razzia suppose la vendetta : destinée à éviter l'effusion de sang, elle s'infère aussi des liens qui rassemblent les membres de la tribu, "comme les doigts d'une seule main". La force dicte les rapports entre les "hommes", mais elle reste suspendue à la crainte des représailles : les tribus cherchent à éviter l'enchaînement de ces hostilités qui vont s'amplifiant dans l'espace et dans le temps. D'autant que ce qui fait le prix d'une vie n'est pas la dignité de la personne mais, comme cela a été dit, le Nom, porteur du prestige et de l'honneur du groupe. La tribu assiste l'"homme" dans l'adversité, et elle entraîne tout un chacun dans l'aventure. Ce qui scelle le lien, la *'asabiyya*, ou l'esprit de corps fondé sur la parenté au sens large, fonde l'unité tribale, puis la montée en puissance du groupe, son expansion jusqu'à la monarchie, selon Ibn Khaldûn. Comment rassembler des "hommes" en effet, sinon à partir de l'inaliénabilité des liens du sang seuls susceptibles de résister aux pressions conjuguées de la mort vivante et de l'archè ? Les Bédouins savent se montrer solidaires, et ils portent haut la bannière de la tribu. Mais intraitables, mimétiques, et inlassablement pris dans des rivalités, ils ne cessent de segmenter le groupe. D'un autre côté, la plasticité de la tribu est cela même qui apporte des issues aux conflits, dans la mesure où elle peut se scinder – le récalcitrant ou le factieux trouvant ailleurs une parenté de substitution⁵³.

*À l'honneur malmené la terre offre un abri
Il y fuit, à l'écart, la haine redoutée
Vaste est la terre pour un homme, en vérité
Contre peurs et désirs, lucide dans la nuit*⁵⁴

CHANFARÂ

Cette flexibilité tribale est, avec le nomadisme, la condition de possibilité de la "politique" au désert. Celui qui se coupe des siens "intègre un (nouveau) sang" (*dakhalat ad-dam*). Après avoir dressé sa tente auprès d'un puissant auquel il jure fraternité, il ne tarde pas à se trouver un ancêtre éponyme et un récit commun. Les alliances au désert ne répondent pas du territoire, mais de liens personnels. La *'asabiyya* renvoie à un héros glorieux qui rassemble rétroactivement des affidés. L'alliance est refondée autour de ce seigneur mythique qui est généralement le père de la tribu. Mais ce personnage ne réunit les Bédouins que parce qu'il règne par l'absence. Seuls en effet un mort ou une fiction aux traits rehaussés par le temps peuvent s'imposer à des "hommes" souverains. À la place du chef, en ce lieu vide car intenable, le cercle tribal glorifie juste un Nom.

Qu'en est-il alors du *sayyid* ou du *cheikh*, devant lesquels les "hommes" inclinent la tête et les jeunes se tiennent en silence ? Quel est cet homme dont la part de butin surpasse celle des autres ? Historiens et anthropologues s'accordent sur un point : le *sayyid*, c'est-à-dire le Seigneur et Maître, le Père, le Pilier de la tribu, ou encore selon les lexicographes, l'homme supérieur "qui

se domine” et “prend le fardeau des autres par-devers lui”, n’a aucun pouvoir de décision, de commandement et de coercition. Il soutient la gageure de se faire obéir sans récuser sa virilité et celle de ses contribuables. L’autorité tout juste morale qui est la sienne ne se fonde que sur la parole. Le sayyid sait conduire les pourparlers, apaiser sans heurter, dresser le tableau “politique” du moment sans se perdre dans l’embroussaillage des chicanes et des généalogies. De plus, il n’est pas seul à diriger les “hommes” : pour présider au sort de la tribu, il consulte les Anciens et est assisté par le *hakam*, juge et arbitre également dénué de pouvoir effectif. Ce n’est pas lui qui mène à la bataille mais le *qâ'id* ou le *raïs*. Comptent aussi les voix du poète et du devin. Quelle est donc la fonction de cet “homme” charismatique ?

Les règles des Jâhilités n’émanent pas des divinités et des puissances du sacré, mais comme dans la plupart des sociétés traditionnelles, de l’ancienneté, c’est-à-dire de ce qui se perpétue, résiste durablement, soutient le Temps. Au désert pourtant, l’autorité (*wahra*) ne ressortit pas tant au grand âge ou au lignage qu’aux pouvoirs de la parole. Sayyid signifie originellement “orateur”. Ce chef est reconnu par ses semblables parce qu’il assume la souveraineté sans recourir aux armes. Il est l’arbitre, le conseiller, le conciliateur et l’intercesseur, le porte-parole, celui qui prend la direction des débats, tempère les ardeurs, fait plier les nuques trop raides. Tout un art de la modulation et de l’ascendant par les mots distingue cet “homme” estimable et subtil, qui s’est imposé comme maître de l’alliance et artisan de la paix. Il apporte réconciliation et répit dans un monde qui n’en connaît point. Sa parole est “moins qu’un ordre et plus qu’un conseil, un avis auquel on ne peut passer outre sans dommage⁵⁵”.

Mais si d’un côté le groupe lui confère reconnaissance et prestige, de l’autre il le maintient dans une relative impuissance. Aucune loi, aucun statut, rien de définitif ne garantit sa fonction. S’il parvient à introduire des limites et une commensurabilité entre les “hommes”, c’est qu’il n’est jamais que le *primus inter pares*. Son discours ne dédaigne pas la pompe et l’emphase, et il peut se montrer agressif. Mais il tient la gageure de ramener les “hommes” à la raison et de les rassembler sans porter atteinte à leur honneur et leur souveraineté. Il représente la volonté de la tribu d’exister comme unité et comme unicité. Et il assure par ses mots un espace de sauvegarde où ces guerriers se tiennent côte à côte, en paix et non face à face. Sa souveraineté acquise par les tours et les détours hasardeux de la compétition virile, ne lui évite pas toujours la mort. Mais elle laisse entrevoir un autre type de masculinité : ce chef sans pouvoir annonce dans une certaine mesure l’ethos masculin.

Telle est l’archéologie maudite du viril. L’héritage puissant et étonnamment persistant du désert engage de la dépense dans un défi à la Nature et à la mort où l’homme gagne une certaine grandeur. Y sont posés des schèmes fondamentaux que l’on retrouvera plus tard, sous des cieus plus cléments :

l'antériorité du viril à la relation de pouvoir et au principe économique ; le postulat de souveraineté, l'idée d'honneur qui la fonde ; mais aussi la volonté de domination et d'appropriation et, par voie de conséquence, un état de rivalité permanente. On notera également comme fondamentaux le désir de reconnaissance et ce qu'il entraîne de visibilité et de comparution dans la mise à l'épreuve de soi à travers l'exploit guerrier, l'engagement dans et par la parole, l'offrande magnifique de l'hospitalité : des processus qui, en suivant des logiques hyperboliques et disjonctives, peuvent basculer à tout instant dans la cruauté et dans l'absurde. Ou bien être paradés seulement et, dans ce cas, envelopper d'ostentation et d'emphase le fossé entre l'imaginaire et la réalité.

La virilité est née d'un parallélisme avec le désert, plus précisément de la volonté de l'homme de s'élever à hauteur de cette Nature exorbitante de par lui-même – sans Dieu, par la voie de son ethos et du langage qui l'illustre. Tout un charroi de poèmes et de récits hallucinés ont forgé une mythologie à laquelle on se réfère encore sans le savoir. Le Bédouin a également produit des règles, un code dissuasif qui en réalité est juste un palliatif : à moins d'une rupture radicale en effet, on ne se déprend pas du principe viril, on ne fait jamais que composer avec lui, ou le retourner contre lui-même. Si la dimension aristocratique peut séduire, la violence et la stérilité de ce genre ont laissé une trace "politique" désastreuse : elle met en évidence l'antinomie de la souveraineté viriliste et du vivre en commun. Pour en finir avec les conflits, ce sera ou bien la plus petite concession possible, accordée à regret et reniée aussi vite que possible, ou bien la fragmentation de la tribu et du clan ; ou pire encore, une ligne d'abolition tracée dans une fuite en avant autodestructrice. Le plus souvent, des petites guerres froides et des états métastables perpétuent un régime incertain ; un régime qui déplace continuellement les enjeux sans régler le problème que pose cette "politique" ; un régime qui ne fait sens que sous l'égide de l'exception.

Il s'agit donc de savoir jusqu'à quel point l'islam et la cité vont avoir raison de l'ethos du désert. Idéalement bien sûr, la voie religieuse offre un sens et une finalité tout autres à l'homme : le masculin s'élève contre l'excès, contient la violence par la fraternité, et sublime l'honneur en le haussant jusqu'à la chevalerie (*furûsiyya*), un modèle valeureux et courtois appelé à un bel avenir dans cette région du monde⁵⁶. Les valeurs de bravoure et d'hospitalité ainsi que l'amour du verbe vont être sublimés par une civilité cosmopolite et apaisée. Mais comme on le verra, l'excédence mortelle du viril ou le versant de cendres du Désert ne seront pas vaincus, de sorte qu'il y aura toujours coexistence et balancement des deux masculinités.

¹ Explorateur anglais, il parcourt le Rub al-Khali ou Empty Quarter entre 1945-1950, et en rapporte cet ouvrage d'ethnographie classique où sont décrits par le menu la société bédouine et ce territoire qui était alors interdit. Wilfred Thesiger, *Le Désert des Déserts*, trad. Michèle

Bouchet-Fornez, Plon, 1978.

2 Voir l'œuvre splendide du romancier libyen Ibrahim al-Koni (né en 1948).

3 Voir Salam al-Kindy, *Le Voyageur sans Orient*, Sindbad/Actes Sud, 1998.

4 Al-A'cha Maymûn in *Les Dix Grandes Odes arabes de l'anté-Islam*, trad. J. Berque, Sindbad, 1979, p.124.

5 *Ibid.*, p. 38.

6 Littéralement les "Suspendues" : les plus belles odes, une dizaine tout au plus, étaient, dit-on, brodées en lettres d'or et suspendues à la Ka'ba (la "pierre noire") de La Mecque.

7 Ces figures de l'anté-Islam ont ensuite inspiré des romans chevaleresques. De tradition orale au départ, ces récits épiques ont été recueillis au VIII^e siècle et n'ont cessé d'être remaniés. Mêlant prose rimée et improvisation, idiome dialectal et langue savante, ils ont circulé un peu partout en terres d'Islam. Cette littérature populaire est adaptée par ses récitants à l'audience.

8 In Lucain, *La Guerre civile (La Pharsale)*, livre IX, édition de A. Bourguery et M. Ponchont, Les Belles Lettres, 1967. Tout le livre IX de *La Pharsale* est une description saisissante du désert où "seuls résistent ceux qui sont en paix avec la mort".

9 Thomas Edward Lawrence dit Lawrence d'Arabie, officier de liaison des Anglais auprès des Bédouins et instigateur de la Grande Révolte arabe contre les Ottomans (1916-1918) qu'il relate dans *Les Sept Piliers de la sagesse*, trad. Charles Mauron, Payot, 1936.

10 Voir Françoise Proust, *De la résistance*, Éditions du Cerf, 1997.

11 Labîd, cité par Salam al-Kindy in *Le Voyageur sans Orient*, *op. cit.*, p. 112.

12 In *Les Dix Grandes Odes arabes de l'anté-Islam*, *op. cit.*, p. 143.

13 Dans leur lexique, tout mécréant est un suppôt de la Jâhiliyya : elle est perçue comme un état générique et essentialisé de corruption politique et morale à combattre.

14 In *Les Dix Grandes Odes arabes de l'anté-Islam*, *op. cit.*, p. 158 et suivantes.

15 On doit notamment à Richard F. Burton (mort en 1890) le récit d'un voyage à La Mecque et une traduction des *Mille et Une Nuits*. Alois Musil – dit Moussa par les Rwalas – est l'auteur de *The Manners and Customs of the Rwalas Bedouins* (American Geographical Society, 1928). Il s'oppose à T. E. Lawrence pendant la Première Guerre mondiale. Wilfred Thesiger a écrit *Le Désert des Déserts* où il relate sa traversée de l'Empty Quarter d'Arabie (ou du Rub al-Khali) dans les années 1950 (coll. "Terre humaine", Plon, 1978).

16 De même le débat sur l'historicité des poèmes jâhilités, que d'aucuns situent après l'hégire, peut sembler insignifiant au regard de l'intemporalité du désert.

17 Voir G. Bataille, *La Part maudite*, Minuit, 1949 ; rééd. 2014, p. 75 et suivantes.

18 Le terme est de Philippe Lacoue-Labarthe dans *L'Imitation des modernes*, *Typographies II*, Galilée, 1986, p. 20.

19 G. Bataille, *La Part maudite*, *op. cit.*, p. 45.

20 Zuhayr Ibn Abî Sulma, in *Les Dix Grandes Odes arabes de l'anté-Islam*, *op. cit.*, p. 105.

21 Voir les commentaires de Toshihiko Izutsu dans *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*, McGill-Queen's University Press, Montréal, 1966.

22 [...] "Et il excelle dans l'art de la prédation. Le butin lui-même, il l'abandonnera sans y penser – et ce, même à l'épouse de l'homme qu'il vient de dépouiller" (A. Musil, *op. cit.*). Ou encore : "Les raids sont ce qui donne une certaine grandeur à l'existence du Bédouin. Si on l'en empêche, il devient le plus mélancolique des hommes" (H. R. P. Dickson, *The Arab of the Desert : A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Sa'udi Arabia*, George Allen & Unwin, London, 1949).

23 Tarafa, in *Les Dix Grandes Odes arabes de l'anté-Islam*, *op. cit.*, p. 159.

24 Cité par T. Izutsu, in *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*, *op. cit.*, t. II, p. 80.

25 Traditionnellement le terme renvoie à la généalogie et à la filiation, il peut être un ethnonyme et un patronyme.

26 Zuhayr Ibn Abî Sulma, in *Les Dix Grandes Odes arabes de l'anté-Islam*, *op. cit.*, p. 102.

27 'Amr Ibn Kalthûm, in *Les Dix Grandes Odes de l'anté-Islam*, *op. cit.*, p. 80.

28 Voir Gilles Deleuze : http://www2.univparis8.fr/deleuze/article.php3?id_article=69

- 29 Simone Weil, in *L'Iliade ou le Poème de la force*, Éditions de l'Éclat, 2014.
- 30 Le prix du sang est toujours en vigueur de nos jours dans les pays où l'on observe la charia, tels que l'Arabie saoudite, l'Iran et le Pakistan.
- 31 Cité par Salam al-Kindy, in *Le Voyageur sans Orient*, op. cit., p. 85.
- 32 *Ibid.*, p. 95.
- 33 On dit que le premier jour est consacré aux salutations (*salâm*), le second à la bonne chère (*ta'âm*) et le troisième à la conversation (*kalâm*).
- 34 L'usage veut qu'au cas où l'hôte n'ait rien à offrir à son invité il soit autorisé à s'emparer d'une bête de menu bétail chez un voisin, sous condition de la restituer au plus vite. Voir Joseph Chelhod, *Le Droit dans la société bédouine*, M. Rivière et Cie, 1971.
- 35 Très précis, le '*urf*', ou droit coutumier bédouin, envisage toutes les possibilités inhérentes au statut de l'hôte telles que le droit de pacage et en particulier celles concernant les enjeux politiques (l'attaque, la défense, l'offense et sa réparation). Voir J. Chelhod, *Le Droit dans la société bédouine*, op. cit.
- 36 T. E. Lawrence, *Les Sept Piliers de la sagesse*, op. cit., p. 53.
- 37 Un point qui selon le point de vue adopté est au maximum, métaphoriquement au sommet de la dune, ou au minimum, au creux de celle-ci.
- 38 L'arabe est une langue humaine et non divine, mais elle est considérée comme exceptionnelle puisqu'elle a été choisie entre toutes les langues pour véhiculer le Message de Dieu. Sur cette question, qui a donné lieu à de nombreux débats (dont celui sur le Coran créé ou incréé) et spéculations théologiques et mystiques, voir Pierre Lory : <https://www.college-de-france.fr/sitejean-noel-robert/symposium-2018-06-25-16h00.htm>
- 39 Imrû'l Qays, in Salam al-Kindy, *Le Voyageur sans Orient*, op. cit., p. 109.
- 40 Voir Salam al-Kindy, *Le Voyageur sans Orient*, op. cit., p. 95.
- 41 *Roman d' 'Antar*. Voir <http://remacle.org/bloodwolf/arabe/antar/roman1.htm#ANA>
- 42 Salam al-Kindy, *Le Voyageur sans Orient*, op. cit., p. 107.
- 43 Voir Robert Murphy, "Social Distance and the Veil", in *Peoples and Culture of the Middle-East*, vol. 1, ed. Louise Sweet, Natural History Press, New York, 1970.
- 44 Michael Meeker, *Litterature and Violence in North Arabia*, Cambridge University Press, 1979.
- 45 Voir en particulier le dernier chapitre sur les Pachtounes.
- 46 Comme la guerre d'El-Basous, opposant à la fin du V^e siècle la tribu des Tamim et celle des Taghlib.
- 47 *Ghaza* : le verbe signifie d'abord se diriger, se porter droit vers quelqu'un, faire face, vouloir superposer quelque chose. Ou, simplement, entreprendre une campagne, une incursion. Et par dérivation, équiper des troupes, ou encore pousser, exciter au combat : autant de mouvements suggérant l'attaque qui est, pour Clausewitz, "volonté de possession". Mais il y a aussi, dans cette constellation sémantique, un différer ou un caractère suspensif comme dans la mise en garde, dans le sens d'accorder un délai pour le paiement d'une dette" ou même significativement "ne concevoir (un enfant) qu'avec difficulté".
- 48 T. E. Lawrence, *Guérilla dans le désert*, Mille et Une Nuits, 1997, p. 27 et suivantes.
- 49 C. M. Doughty, *Arabia Deserta*, 1888, Dover, 1979. L'ouvrage, qui sera redécouvert et introduit par T. E. Lawrence en 1920, rapporte dans un style archaïsant et fleuri son périple aventureux dans les Sables.
- 50 Voir l'hommage de Tarafa à sa chamelle, in *Les Dix Grandes Odes arabes de l'anté-Islam*, op. cit., p. 150 et suivantes.
- 51 Voir <https://archive.org/stream/travelsinarabiad01doug#page/n9/mode/2up>
- 52 Voir Louise Sweet, "Camel Raiding of North Arabia Bedouins: a Mechanism of Ecological Adaptation", in *Peoples and Cultures of the Middle East*, op. cit.
- 53 Un étranger peut, selon J. Chelhod, solliciter le statut de "celui qui entre dans le sang". Sa requête de parrainage est soumise à l'approbation du chef, qui commence par s'assurer de sa bonne réputation. Son admission n'est possible que s'il a liquidé ses dettes d'honneur. Accepté, il revêt toutes les obligations de sa nouvelle parenté, il paie sa part de *diyya* mais il

n'est pas systématiquement associé au crime commis par l'un de ses nouveaux frères, à l'instar d'un parent au quatrième degré.

54 Cité par Salam al-Kindy, in *Le Voyageur sans Orient*, *op. cit.*, p. 94.

55 Theodor Mommsen, cité par Hannah Arendt dans *La Crise de la culture*, in *L'Humaine Condition*, trad. Patrick Lévy, "Quarto", Gallimard, 2012, p. 700.

56 Voir par exemple sur 'Antar : <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsidt=14627602>

II

DU MASCULIN OU DE LA POURSUITE DU CENTRE DANS LA CITÉ ISLAMIQUE

LE PROPHÈTE DE L'ISLAM, MODÈLE HUMAIN

De tous les hommes, Il était le plus généreux, le plus vaillant dans son cœur, le plus vrai dans son discours, le plus loyal dans les rapports de confiance, le plus serein d'esprit, le plus noble en amitié. Ceux qui le voyaient pour la première fois le craignaient, mais ceux qui avaient fait sa connaissance l'aimaient. Je n'ai assurément jamais vu un homme comme lui.

Description du Prophète rapportée par Ibn Hisham dans la *Sîra*, biographie de Muhammad

La religion n'a d'autre moyen d'exister que d'unir l'esprit de piété et l'esprit de communauté, la croyance et l'institution.

EDMOND ORTIGUES

L'avènement de l'islam va entraîner la sortie physique et symbolique du désert. Et la signification des noms de puissance s'en trouve radicalement changée. Désormais, seul Dieu est souverain. Allah, originellement *le dieu*, terme générique, devient l'Unique, le Créateur, le Seigneur des mondes, qui surpasse infiniment les petites divinités féminines qu'adoraient les Jâhilites – dont *Allât*, la déesse solaire de la fécondité. La puissance étant désormais exclusivement suspendue à l'Un le plus transcendant, le viril n'est plus l'archè, la passion des “hommes”, le cœur battant des tribus. L'encerclement des Sables est levé, ainsi que l'extrémisme de l'honneur qu'il instille. On n'en conclura pas pour autant que le musulman se soit totalement affranchi de la norme viriliste et de ses effets “politiques”. Elle ne cessera de hanter l'Islam, à travers la coutume surtout (mais pas seulement). Les traditions, les mœurs, les droits qui constituent l'héritage des ancêtres (*'urf*, *'âda*) fondent un statut et distribuent des places et des rangs dans la tribu, la famille, la collectivité. Ils expriment au désert un particularisme (historique, géographique, culturel...) très marqué alors que la Loi divine introduit l'universel, sur la base de l'accord de la foi et de la raison établi par les penseurs classiques. Qu'il reste

en terres d'Islam des aspects coutumiers dans le droit est incontestable ; qu'il faille les débusquer comme tels et en montrer les limites est plus nécessaire que jamais.

Il faut donc soulever la question la plus décisive, celle qui oriente toute cette investigation politique : peut-on opposer le viril jâhilite et le masculin qui, voyant le jour avec le Prophète de l'islam, s'écarterait radicalement de la bédouinité ? Ou s'agit-il d'un ordre qui indissocie ces deux modalités du genre, où il n'y aurait qu'intensification et glissement de l'une à l'autre comme dans une gamme de couleurs ou de notes – le viril ne cessant jamais de projeter son ombre sur le masculin, lequel serait juste moins *soutenu* ? Faut-il alors poser une différence de degrés seulement, et se représenter une seule masculinité, pouvant se décliner selon le plus et le moins ? Ou peut-on au contraire envisager en suivant l'esprit de la Loi divine, une rupture essentielle entre deux instances en tension, seul moyen de sortir définitivement du Désert ?

Pour avancer “dans la voie de Dieu” les musulmans sont censés prendre appui sur l'exemplarité (33, 21) du Prophète Muhammad, littéralement “le loué”. Ils doivent se régler sur un modèle reflétant une *soumission souveraine à l'Absolu*. Comment penser l'idéal incarné par l'Envoyé de Dieu, interpréter l'imaginaire qui entoure cet homme qualifié de “complet” (au sens de spirituellement réalisé) et que distinguent, comme dans une rosace, le nimbe de la prophétie, le halo de la sagesse, les foudres de la guerre, le charisme et l'érotisme du chef ? En quoi cette figure adorée des croyants les inspire-t-elle, comment l'interpréter de leur point de vue – et non à partir de la pensée mystique, et moins encore de la recherche historiographique récente qui déconstruit l'hagiographie et les fables entourant l'Origine de l'Islam¹ ?

On s'en tiendra ici, dans un premier temps, à quelques remarques. En notant tout d'abord que la vie du Prophète (570-632) est généralement découpée en deux grandes périodes : la première à La Mecque est surtout attachée à l'expérience intérieure. Après avoir mené une vie de berger puis de caravanier jusqu'à la quarantaine, Muhammad, qui cherche sa voie, reçoit la Révélation. La seconde tranche de vie qu'ouvre l'hégire (622) à Médine et que parachève son triomphe à La Mecque (630), l'installe pendant une dizaine d'années dans la prédication, la “politique” et la guerre. Pour le dire schématiquement, la première phase tournée vers la connaissance de soi pourrait être présentée comme masculine, la seconde comme *masculine et virile* – étant entendu que pour les croyants la dimension proprement spirituelle est toujours première : il n'y aurait pas conflit entre ces deux masculinités mais transfiguration – le viril et la “politique” étant toujours, par essence, soumis au masculin qui rompt avec l'ethos jâhilite et l'enveloppe, puisqu'en dernière instance, les tensions sont abolies par le recours à un Dieu infiniment transcendant.

Le Prophète symbolise l'exception sur toutes les lignes, en ceci d'abord qu'il se trouve dans un site où la transcendance affleure, et où l'immanence

est portée à l'absolu ; et qu'il est à la fois délié de son peuple par son élection divine et lié à lui. Il n'est pas un chef seulement, le premier des pairs, sa dimension est d'une autre nature. Aussi se situe-t-il à l'extérieur comme à l'intérieur de l'ordre qu'il veut bouleverser. C'est dire l'exceptionnalité d'une position *liminaire* à la fois porteuse de l'élection divine et de la souveraineté. Elle place Muhammad à la charnière du spirituel et du temporel, au croisement de dualités que surpasse la relation au divin. L'exemplarité ne peut se fonder que sur cette altérité qui excède infiniment la mort vivante.

On ne dénierait pas pour autant la part de virilité d'un Prophète qui a revendiqué son humanité, ses limites. Il porte également en lui la coutume, l'empreinte idiosyncrasique de son milieu et d'une société primitive aux mœurs rudes et contrastées. Muhammad en effet a triomphé par la parole et par la guerre. L'arche a nourri sa geste de conquérant, entraînant à sa suite l'expansion de l'islam. On a tort de donner la primauté à l'origine ou à la contingence historique et "géopolitique" sur la dimension proprement spirituelle du masculin, comme le font aussi bien les islamistes que les détracteurs de l'islam. Car cela rive l'islam au Désert. Que l'hagiographie ait magnifié et lissé la figure du Prophète ne doit cependant pas masquer l'agencement complexe des masculinités qu'il opère et qui fait sa singularité.

La dualité intervient également chez lui sur d'autres plans. On peut aussi bien le rattacher à la citadinité mecquoise que relever le fait qu'il a parcouru le désert, et qu'au cours de ses périple, il prend connaissance des civilisations les plus anciennes de l'humanité et de la foi judéo-chrétienne implantée dans la région. S'il appartient à la tribu la plus noble et la plus puissante de La Mecque, il est au départ le parent pauvre, le stigmatisé, l'exclu. On notera aussi que Muhammad n'est pas seulement fils unique comme nombre de prophètes, mais également orphelin. Quelle qu'ait été la protection de son oncle, l'enfant grandit en condition de faiblesse dans cette société tribale, sans autorité et modèle paternels et sans amour maternel. Psychiquement privé (ou libre) de tout attachement parental, il n'en est que plus ouvert à la quête spirituelle. Il n'est pas indifférent qu'il ait perdu ses fils en bas âge. En résumé, sa part de virilité n'est pas statutaire puisqu'elle ne se soutient ni de la filiation ni de la paternité. Elle n'est ni d'essence ni de droit ; elle le rattache à son milieu et son temps.

Par ailleurs, Muhammad passe pour un illettré (*ummi*), la Révélation n'ayant selon le dogme d'autre médiation que celle de l'archange Jibril, Gabriel. La virginité supposée du Prophète par rapport à toute lettre préalable implique une *réceptivité pure* du Message divin, le Coran étant la parole de Dieu. Elle l'affranchit de tout intermédiaire humain et de quelque dette symbolique que ce soit, ce qui est loin d'être négligeable dans le cadre d'une foi aussi jalouse que celle que professent les monothéismes. Et présenté par le Coran comme "le sceau de la Prophétie"², Muhammad parachève, tout en la revivifiant, cette foi dans un Dieu unique.

Il bouleverse l'ordre social et, en politique accompli, réglemente (sans les

abolir) certains usages de son temps tels que l'esclavage, la polygamie, la *diyya*... Il lui arrive de trébucher, comme lors des "versets sataniques" où Satan lui souffle de consentir à l'adoration des déesses jâhilités pour prix de sa réconciliation avec les Mecquois. L'ange Gabriel le reprend, il se rétracte. Rapportée par Tabarî³ (838-923), l'anecdote a son importance. C'est plus qu'une concession à l'idolâtrie, c'est la négation de ce qui constitue le cœur même de sa doctrine, le *tawhîd*, l'unicité de Dieu. Ce compromis politique avec ces marchands (qui tiraient leur prospérité du sanctuaire des déesses) a failli mettre en péril la vérité du Message et la véracité du Messager : le principe même de la Révélation divine et la légitimité du Prophète sont en question. Les versets sataniques renvoient Muhammad à une fonction exclusivement politique. Comme le prétendent tant ses ennemis de toujours que les modernes, il serait juste un chef inspiré, ou un maître qui use de la religion pour gagner du pouvoir – un "islamiste" en somme. L'épisode porte ainsi en germe ce qui, inscrit à même l'Origine, menace l'islam : la réduction de la religion au politique, qui plus est à une politique viriliste. Cet événement va également entraîner la réfutation définitive de la *monolâtrie*⁴. Une chose est de poser un Dieu unique absolument et radicalement autre, libéré de toute attache naturelle, autre chose est de penser le dieu comme juste *souverain*, dominant les autres. Cette affaire débouche donc sur l'institution du monothéisme comme croyance exclusive et elle sanctionne le débordement de la "politique".

En règle générale, Muhammad n'a pas hésité à se soutenir des coutumes qui servent sa cause. Averti de la violence des Bédouins, il recourt à des tactiques tribales, s'entoure de compagnons de valeur, organise toute une politique matrimoniale de l'alliance, et se gagne des solidarités et des faveurs en promettant du butin et du pouvoir. Il connaît mieux que quiconque les vertus et les pièges des mots. Tout en cherchant à se démarquer absolument de la poésie et des poètes, le Message qu'il transmet aux hommes se revendique nommément de la plus sublime des langues, d'un arabe proprement inouï. C'est également par souci politique qu'il centralise l'autorité et avantage l'élite citadine au détriment des Bédouins. Viril en sa vie de chef, ses combats et ses amours, le Prophète n'en illustre pas moins de manière exemplaire une éthique qu'il instruit contre l'ethos du désert. Ces dualités posent problème aux chrétiens et aux modernes : pour les premiers, il demeure enchaîné au Désert, ce site de toutes les finitudes humaines. Les seconds se voient confrontés à l'énigme que pose toute prophétie, et concluent à la grandeur du personnage historique et à son intelligence politique.

On rapporte que lorsque des fidèles le nommèrent sayyid des Qurayshites, Seigneur de sa tribu, Muhammad refusa le titre. "C'est Dieu, dit-il, qui est sayyid, et à lui seul revient la *siyâda*" (la seigneurie, la souveraineté). Puis il ajouta : "Appelez-moi Prophète, ou Envoyé de Dieu [*rasûl Allâh*] comme Dieu m'a nommé, non pas sayyid comme vous désignez vos chefs de tribu." Le commandement qu'il exerce tient sa signification, sa puissance et sa

légitimité de son Dieu seul, non de ses Compagnons. Mais devant l'insistance de ses fidèles, il finit par accepter le titre tout en précisant : "Je suis le *sayyid* des fils d'Adam, sans fierté." Ce lien inédit avec le Premier Homme l'érige contre l'orgueil nobiliaire des hommes du désert. Plus profondément, il l'élève contre une représentation viriliste de la puissance qui trouverait sa source en Dieu. Il dit aussi : "Je suis le *sayyid* des hommes au Jour de la Résurrection⁵" [*Yawm al-Qiyâma*], ce qui là encore le situe résolument ailleurs. Son discours instruit l'universel à partir d'une eschatologie et d'une généalogie radicalement nouvelles pour les Arabes. En tant que seigneur de l'Origine et des Fins dernières, c'est au genre humain tout entier qu'il adresse sa mission, par-delà l'esprit de corps tribal et les liens du sang⁶. Plus précisément, son Message est destiné à une créature qui n'est plus appelée à surmonter la mort vivante, mais à nier la mort elle-même sous condition de se soumettre à la Loi divine. L'homme n'est plus hanté par la finitude que lui renvoie le désert, il devient un *absolu d'existence*, et accède ainsi à une autre idée de l'illimitation : moyennant la foi et l'obéissance à la Loi de Dieu, il participe de l'Éternité en l'au-delà, et non plus de l'atemporalité trompeuse des Sables.

Le Prophète ne dit pas ici son opposition à la gentilité des Jâhilites. Sa légitimité ne se fonde pas sur la négation et sur les puissances de ce monde. Il ne soutient pas non plus son commandement par la transcendance divine : cela reviendrait à garantir du pouvoir par la croyance – et vice-versa – plutôt qu'à répondre exclusivement de l'Absolu. Et cela hypostasierait la geste historique, une identité marquée par un milieu extrémiste et comme hors temps. Sans opérer de décontextualisation, la contingence de cette inscription au désert, état d'exception, gagnerait alors les mêmes dignité et nécessité que le noyau spirituel de la Révélation ; et cela abolirait l'universalité du Message. Enfin, il va chercher une ascendance symbolique plus haute que celle des Bédouins en se reliant à la généalogie abrahamique. Il rattache ainsi sa Vérité à une lignée antique, pourvoyeuse de prestige et d'autorité, dans le même temps qu'il scelle la Prophétie. Le monothéisme trouve son couronnement dans le renouveau qu'il accomplit, opération magistrale qui boucle cet héritage en le surplombant et gagne ainsi une légitimation symbolique suprême.

Le Prophète doit cependant veiller à se démarquer de ses antécédents sous peine de n'incarner qu'un initiateur sectaire de plus, un gnostique, l'un des nombreux prophètes qui ont fait florès dans la région. C'est dire qu'il est bordé par deux dangers : le désert ou la rechute dans la Jâhiliyya d'un côté, la force des religions instituées et des avertissements millénaristes de l'autre. Le premier peut faire retour par la voie de la "politique", laquelle soumet la foi nouvelle aux moyens et aux fins du viril, autrement dit au particularisme du désert. Le second écueil n'est autre que la rivalité mimétique que soulève la proximité des vieilles religions ; une proximité qui fait également courir le risque du syncrétisme.

Les fidèles insistent, l'interrogent encore. La Loi de Dieu ne leur suffit pas,

ils veulent un maître : un guide, un protecteur, un chef à imiter. “Tout homme est un *sayyid*, aurait alors dit le Prophète. C’est celui qui prend soin d’autrui, qu’il soit maître de maison ou père de famille⁷.” Voilà qui établit le patriarcat sous l’égide de l’universel, à rebours de l’agressivité du désert, et qui rapporte tout à l’intérieur à travers la figure du masculin – un modèle qui se cristallisera au confluent des cultures grecques et persanes et des stylisations citadines.

Ainsi le Prophète est-il à la fois autre et semblable. Avec l’Islam, la virilité aristocratique ne présentera plus le même attrait, et elle devra désormais composer avec d’autres régimes, d’autres savoirs et pouvoirs. Elle évoluera mais persistera malgré tout à travers des réalités “politiques” aussi décisives que les conquêtes impériales, l’absolutisme du pouvoir, le rapport aux femmes et à la domesticité. D’une certaine manière, tous les hommes se voudront des seigneurs. Et tous les seigneurs devront revêtir une piété et une éthique étrangères au désert. On ne s’attardera pas ici sur les figures légendaires du masculin qui ont édifié les peuples. Ce type médiéval, à la fois héroïque, brillant et courtois, a tant innervé la culture arabo-musulmane qu’il n’est de chroniques et d’anthologies qu’à travers ses amours, ses exploits, ses paroles mémorables.

Ainsi l’Islam aura-t-il contribué à divulguer l’ethos aristocratique en le convertissant. Le cercle qui relie la souveraineté, la guerre et le désert est brisé par une Loi que rien ne précède ou n’excède, et qui échappe absolument au pouvoir des hommes. La virilité qui les tenait sous son joug léonin ne se soutient plus d’elle-même. Et elle ne peut plus avoir pour seule signification sa découpe narcissique, avec son orgueil, sa jouissance et sa volonté de domination. La violence est refoulée par une éthique qui interdit le meurtre, invite à la tempérance et institue la fraternité entre les fidèles. De sorte qu’en droit les attributs du viril changent de nature en changeant de sens et de destination. Devenues des notions théologiques, la puissance, la souveraineté et la maîtrise ne sont prêtées à l’homme que dans la mesure où elles n’appartiennent qu’à Dieu. Ces catégories restent toutefois opératoires. Mieux, elles définissent et ordonnent l’Être, organisent l’espace communautaire, et informent le devoir et l’espoir des sujets masculins. On verra un peu plus loin comment les penseurs de l’islam en élaborent les principes et les modalités pratiques.

Le monde musulman est pieux, donc aimanté par cette Origine mythifiée dont l’ambivalence et les complexités se sont perdues dans l’oubli ou dans l’idéologie. Or il se trouve qu’il compte d’un bout à l’autre un archipel de terres arides et inhospitalières. Ces états de rareté endémique et la volonté d’expansion qu’ils entraînent ont marqué le destin de l’Islam et généré du viril : le désert enduret les hommes et les met en mouvement. La conquête est devenue un référent imaginaire et symbolique capital. Elle joue un rôle *constituant* à partir de l’imitation du Prophète et de la remémoration de l’âge d’or. Tout en apportant au masculin ses alluvions civilisatrices, elle a servi

l'expansionnisme thymotique et la volonté de domination, contribuant ainsi à la porosité du masculin et du viril. Dans le même temps, l'opposition khaldounienne entre urbanité et pays sauvage a gardé toute sa pertinence. Dans ces régions reculées, des “hommes” n'ont pas cessé de se rebeller, de guerroyer et de refuser la soumission à l'impôt : s'érigeant contre l'État, ils sont souvent retournés à leur désordre tribal. Les califes et les rois ont eu beau réprimer leurs sujets, le viril n'a pas cessé de faire obstacle à la stabilité politique. Durant des siècles, les philosophes ont alors pensé le politique contre l'anarchie. Plutôt que de s'inquiéter du despotisme et de penser la liberté, ils se sont préoccupés du risque de fitna, ce terme remarquable qui signifie à la fois la *sédition* et la *séduction*⁸ – tout l'attrait du viril. On rencontrera toujours au fil de l'histoire des réserves d'“hommes”, des poches de “bédouinité” au sein des nations et des empires : régions indomptables, pays rudes et retranchés qui ramènent la dissidence et une résistance acéphale à l'ordre institué⁹. Le désert n'est pas qu'un milieu physique qui littéralement ceinture le monde musulman. Il renvoie à un régime “politique” qui ouvre une indistinction entre la Nature et la Loi, la violence et le droit, et qui fait retour chaque fois qu'ils en viennent à se confondre.

1 Voir Françoise Micheau, *Les Débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Téraèdre, 2012.

2 Muhammad, dernier des Prophètes, clôt la révélation monothéiste. Sur la sacralité de son corps, portant la marque de cette élection, voir “Le corps du Prophète”, de Denis Gril : <https://journals.openedition.org/remmm/2966>

3 Le plus illustre des historiens du monde arabe, exégète du Coran, est l'auteur de *La Chronique. Histoire des Prophètes et des rois*, 2 vol., trad. Hermann Zotenberg, coll. “Thesaurus”, Actes Sud/Sindbad, 2001.

4 “Il a fallu au judaïsme plusieurs siècles pour passer du dieu national, ou dieu des ancêtres de Moïse, au culte *exclusif* du seul vrai Dieu.” “La Bible est tout entière le mémorial de cette aventure spirituelle au cours de laquelle le monothéisme s'est défini par exclusion” (E. Ortigues, *Le Temps de la parole*, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 119). C'est bien sûr la question de l'exclusion qui fait problème, chaque monothéisme se voulant exclusif, unique, supérieur – par opposition aux croyances polythéistes qui accueillent volontiers les divinités nouvelles, comme l'a montré l'historien Jan Assmann.

5 In *La Notion d'autorité au Moyen Âge : Islam, Byzance, Occident*, Colloque international de La Napoule “Islam et Occident au Moyen Âge”, 1978, organisé par George Makdisi, Dominique Sourdél et Janine Sourdél-Thomine, PUF, 1982. Voir Albert Dietrich, “À propos du concept de « sayyid »”.

6 Ce qui blesse l'orgueil des tribaux, lesquels se trouvent alors “noyés dans l'océan universel de la création”. Voir Leïla Babès, *L'Utopie de l'islam*, Armand Colin, 2011, p. 24.

7 In *La Notion d'autorité au Moyen Âge* (colloque), *op. cit.*

8 Extrait de la définition figurant dans le *Arab-English Lexicon*, de E. W. Lane (1836) : “[...] c'est un feu d'incendie, une fonte (des métaux) afin de distinguer le mauvais du bon, une communauté de moyens, la peine, le châtement, le conflit entre des personnes, la faction et la sédition, la discorde, la dissension, la différence d'opinions, une tromperie générant l'erreur, la *séduction*, la tentation [...]”

9 L'origine des dynasties turques du Proche et du Moyen-Orient, ou au Maghreb celle des Almoravides par exemple, se trouve dans les “terres de l'insolence”, non dans les révolutions

de palais. Les dynasties iraniennes aussi étaient fournies par des nomades turcophones. Voir également les bases de l'État afghan au XVIII^e siècle issu des tribus Dourrâni et Ghilzai dans *Les Nations du Prophète. Manuel géographique de politique musulmane*, de Xavier de Planhol, Fayard, 1993.

L'OUTRE-MONDE, VERTIGES PARADISIAQUES

N'entrera pas au paradis celui qui a dans son cœur le poids d'un atome d'orgueil.

HADÎTH

Qu'est-ce qu'un *calife* au juste ? Littéralement ce n'est rien d'autre qu'un successeur, un suppléant ou un représentant. Une personne qui arrive en seconde position (dans le temps et dans une hiérarchie) et qui est investie d'un vicariat. Selon le Coran, Adam le Premier Homme est calife (*khalîfa*), second après Dieu : la souveraineté est la condition originelle et idyllique de l'homme. L'islam renvoie la virilité jâhilite à sa vanité et, par son opposition à celle-ci, il s'inscrit dialectiquement dans son sillage. Pourtant Adam fait pâle figure dans le récit qui le met en scène dans quelques versets épars¹ : ce n'est pas lui qui mène le jeu, mais Iblîs, le djinn de feu au destin satanique qui refuse de s'incliner devant lui, une créature de terre. L'humilité corporelle de l'homme est plusieurs fois attestée dans le Coran (la peau – *adîm* – de la terre fournirait selon certains l'étymologie de son nom). S'il est dit dans le Livre que son descendant naît d'un caillot de sang, d'une goutte de sperme ou d'un "liquide vil", sa forme en revanche est des plus harmonieuses ("En vérité, Nous avons créé l'homme dans la forme la plus parfaite", 95, 4-5), le Créateur s'y est illustré en perfection. Le plus haut est joint à des éléments grossiers, et cette dualité problématique sera présentée comme hylémorphique (composée de matière et de forme) par les philosophes.

Que dit ce récit ? Dieu annonce aux anges qu'ils devront se prosterner devant sa créature, et ceux-ci, inquiets, interrogent leur Seigneur : "Vas-tu y établir quelqu'un qui fera le mal et qui répandra le sang, tandis que nous célébrons tes louanges [...] ?" "Je sais ce que vous ne savez pas" (2, 30), leur répond Dieu. Et pour asseoir la supériorité d'Adam, il lui enseigne le langage – qu'Adam va transmettre à son tour à ces serviteurs de Dieu. Le premier geste de l'homme est bien celui d'un calife qui établit sa suprématie sur le monde comme sur les anges. Les choses, en effet, lui appartiennent en propre puisqu'elles viennent à la présence à la lumière des mots, par la grâce de la

pensée et du partage. L'imposition du langage prononce aussi une mise à distance du monde ainsi qu'une appropriation qui est fondatrice de toute maîtrise véritable. Adam ne se contente pas d'une jouissance passive vérifiant un droit de majesté. Son autorité se double d'une instruction et d'un échange possible. Le langage établit sa supériorité sur ces créatures de lumière que définit l'obéissance seule. Et situé au sommet de l'Intelligible, l'homme devient le centre de la Création. Si après la Chute, il ne s'élèvera plus au-dessus de l'ange mais au-dessus de l'animal, originellement et idéalement, il surpasse la créature céleste. Et le langage demeurera une anthropophanie : la manifestation de l'humain comme tel par la volonté de Dieu.

Ce n'est pas là le seul privilège du califat originel. Le monde appartient à Adam : la terre est un *territoire* à hauteur de son rang. Offerte, disposée à son usage, elle déroule à ses pieds ses beautés et son luxe admirables. Mieux, elle a été conçue à son intention : "À vous... à vous", insiste le Coran, en s'attardant sur la splendeur et la profusion naturelles, en nommant la nuit et le jour, les saisons, les astres, l'océan, les troupeaux... "Si vous comptiez les bienfaits de Dieu vous ne sauriez les dénombrer" (16, 18). Le rapport de l'homme au monde est ainsi placé sous le signe de la faveur divine. Délivrée de son hostilité et de son indifférence de pierre, la Nature est donnée à profusion, à charge pour l'homme de reconnaître en sa surface parsemée de "signes", dit le Coran, la grandeur du Créateur. Aussi a-t-elle pour double signification d'être la demeure de l'homme et de témoigner pour Dieu. Cette terre n'est pas qu'un simple lieu de passage, une présence ombreuse suspendue à l'outre-monde. Le paradis en est le double glorieux, la perpétuation en perfection.

Les masculinités ont partie liée avec ce rapport à la Nature qui établit l'homme en maître. Sa puissance, sa quiétude, sa sensualité se ressource à cet accueil qui marque plus qu'une simple appartenance au monde : il révèle une harmonie possible avec le sensible. Le viril en jouit, le masculin magnifie cet accord en rendant grâce à Dieu – tout en méditant l'impermanence et la brièveté de la vie dans ses poèmes et ses récits. Et ni la Chute ni le cours tragique de l'histoire ne pourront faire que l'homme ne se déprenne entièrement de la *confiance* que lui assurent ce don divin et cette prérogative seigneuriale – aux antipodes du mépris du monde de l'Église médiévale, comme de la déréliction qui caractérise l'être au monde pour les modernes (Heidegger présente l'homme jeté dans le monde comme "le vicaire du rien").

En consacrant l'hospitalité du monde, l'islam marque l'une de ses oppositions majeures à la culture occidentale. Le musulman reste ce fils d'Adam qui, crédité de la bienveillance de son Créateur, est censé percevoir le sublime, c'est-à-dire le signe de Dieu, dans sa contemplation et sa fruition des choses. La terre qui lui est destinée est un jardin chargé de fruits et de mots, un *domaine* qui célèbre l'alliance parfaite du nommé, du désiré et du gratifié. Cette plénitude ne désigne plus, il est vrai, que le Royaume perdu et l'horizon paradisiaque. Mais elle évoque la première demeure où l'homme a régné et

étendu son empire jusqu'à l'ange, tel un être destiné à la souveraineté, c'est-à-dire au bonheur de servir Dieu et de posséder le monde. Le mythe musulman en effet veut qu'Adam ait été la seule créature à avoir accepté d'embrasser l'islam et d'endosser la responsabilité qui va avec. Il a fait ce choix, contrairement à l'ange (qui, obéissant par nature, n'a pas eu à prendre cette responsabilité) et à la terre qui s'y est refusée. De là que le monde revienne en propre à Adam et à ses descendants, et que le Premier Homme ne soit pas seulement calife, mais également prophète : il annonce une croyance qui surpasse la religion naturelle (*fitra*) que tout homme porte en lui et anticipe par cet engagement volontaire Muhammad, l'Envoyé de Dieu.

Le Premier Homme va encore vérifier sa prééminence dans son rapport à la femme. Cette créature qui lui est consubstantielle est présentée par Tabarî comme *celle qui suit* : la suivante du suivant, lequel n'en demeurera pas moins calife à ses yeux. Non mentionné par le Coran, son nom de *Hawwa* renvoie au vivre (*hay*) et non pas, semble-t-il, à la vie qu'elle donne mais à celle qu'elle a reçue de lui. Toutefois, elle épouse la dignité ontologique du Premier Homme, et cela ne sera jamais mis en doute. Il reste que tout l'inscrit dans le régime de subordination générale à Adam. Et dans le récit de la Chute, elle incarne le personnage le plus faible, au point qu'elle n'est pas tant la cause que l'*occasion* de la déchéance. Cet effacement la rend nettement moins coupable que l'Ève biblique, ou plus exactement la rend coupable mais non responsable. Car elle agit moins par perfidie et connivence avec le démon que par ignorance. Elle n'avait pas été avertie de l'ordre divin, explique Tabarî. Le bon sens populaire en déduira qu'on n'avait pas cru nécessaire de l'en informer comme le veut l'usage pour les conjoints (un usage où il est juste de s'adresser au maître non à ses protégé[e]s).

Et l'exégète fait dire à la première femme ceci : "Dieu m'a créée [à partir] de toi et pour toi afin que ton cœur trouve le repos." Tout comme le monde, elle est objet de jouissance. On pourra en conclure qu'elle n'existe que par et pour lui. Et les penseurs se représenteront souvent la femme selon un schéma aristotélien, comme dénuée de forme, autrement dit de destin propre. L'opinion infléchira le sens, et retiendra que devant tout à l'homme, la femme n'en assure pas moins sa perte. Le viril ordinaire prendra appui sur cette subordination originelle et "naturelle" de la femme pour s'affirmer. La virilité du désert n'ignorait pas ce pouvoir. La domination du chef de tente sur les siens participe de ses attributs, mais elle ne suffit nullement à le qualifier. Et la virilité se révèle tout autant aristocratique dans ses amours courtoises qui rehaussent la dame à travers une poursuite de l'inaccessible. Comme toujours, le Jâhilite met son point d'honneur à rechercher l'impossible. De sorte que tantôt la femme représente un objet sublimatoire et virginal, où se vérifient la soif, l'excédence et l'exigence des Sables, tantôt ce n'est qu'un objet de jouissance, ou un instrument "politique" procurant alliance tribale et rétribution au guerrier. Pas de voie moyenne au désert, la femme n'est jamais placée qu'au-delà ou en deçà de la souveraineté.

Adam est un calife comblé qui s'est vu offrir trois vecteurs de maîtrise, le langage, le monde et la femme. Et la souveraineté de l'homme est encore renchérie en l'Au-Delà (*âkhira*). La virilité n'y est pas le seul attribut, mais pour qui s'en tient à la lettre coranique – pour les islamistes aujourd'hui –, cette rétribution représente l'essentiel. Et l'infléchissement viriliste eût sans doute été moins prononcé sans le rebond qu'*incarne* le Jardin des délices promis aux Élus. Si, déjà bien nantie, la virilité n'était pas définitivement instaurée dans la vie future et plus que comblée : inscrite au cœur d'une construction imaginaire d'une rare prolixité qui l'exalte infiniment, comme récompense suprême de la foi, de l'obéissance à la Loi, du Pacte avec Dieu. (Les descendants d'Adam se sont engagés à leur tour à n'adorer que Dieu [7, 172-173]. Et en énonçant la *chahâda*, la profession de foi – "J'atteste qu'il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu et que Muhammad est l'Envoyé de Dieu" – le musulman réactive ce Pacte.)

Aussi le thème paradisiaque a-t-il pu susciter un répertoire délirant où, hébété de gloire, le viril obtient enfin l'illimitation qu'il a toujours poursuivie. Comment ne pas associer l'idée du Bien à celle de la toute-puissance en ce monde, dès lors que ce qui a été perdu sera restitué au centuple à l'Élu dans la vie future ? Comment ne pas fonder le bonheur ici-bas sur le frayage d'une possession et d'une jouissance exprimant l'amour de Dieu pour sa créature ? Pour Al-Ghazâlî² (1058-1111), qui reste le penseur le plus emblématique de l'orthodoxie sunnite, c'est simple, l'Au-Delà est en excès sur le langage comme sur l'expérience. Seul importe l'horizon qu'il donne à la croyance. Pourtant même l'interprétation apophatique (négative) du paradis s'est montrée des plus exubérantes. C'est que la scène annoncée par le Coran – lumières et voluptés éperdues – invite irrésistiblement à parler.

Éminemment stratégique dans l'ordre des savoirs, des pouvoirs et des plaisirs, le paradis (*Janna*) a séduit tous les discours. Pour qui a l'oreille un tant soit peu exercée, il s'agit d'un test probant, selon qu'il passe pour une allégorie ou pas, qu'il trahisse l'emballlement viriliste sous le voile ou exprime au contraire un détachement spirituel. La projection révèle aussi le type d'obéissance (soufie, traditionaliste, salafiste, jihadiste...) ou le degré de connaissance théologique, de sublimation ou de rationalisation du sujet. Elle marque aussi des frontières entre croyants, libres-penseurs et islamistes, entre les disciplines (la théologie et la philosophie notamment), et manifeste de nos jours des enjeux idéologiques et politiques décisifs. Ce qui pouvait n'être qu'un prétexte à conter de sybarite est devenu le lieu de l'opacité même et de l'inversion la plus tragique : l'hyperbole paradisiaque pavoise le désastre. Elle articule messianisme sectaire et pathologie viriliste et atteste du désorientement catastrophique d'une religion en proie à la décomposition de la "politique". Avec l'attentat-suicide, un homme qualifié de martyr passe d'un monde à l'autre dans une sorte d'extase continuée, et c'est la mort elle-même qui acquiert l'illimitation de l'Au-Delà et submerge la pensée. Le paradis a cessé d'être l'indicible pour devenir un instrument "politique"

exprimant la collusion insoutenable de cette vie future – du sexe *ad libitum* – et de l’horreur, dans la continuité ultramatérielle des mondes. Situé dans une zone d’hostilité et d’effondrement total du sens, le thème en est venu à signifier l’écart le plus abyssal avec la pensée classique.

Les qualités qu’on prête à la houri – la vierge promise à l’Élu – sont plus que significatives : ses traits et le nombre suggéré, le simple rapport d’usage qui la définit, tout dans la représentation du vulgaire les assimilent, tant elle que ce Bienheureux, à des machines célibataires³. Le tropisme scopique du viril a traversé tous les voiles et tous les interdits, pour inscrire la fétichisation de la femme comme corps – et seulement comme corps – dans une jouissance autistique⁴. L’“homme” se projette dans une prédation sacrée, où l’acte sexuel à perpétuité dresse un plateau d’intensité inconcevable – sans orgasme puisqu’il est Tout-orgasme, et sans paroles, autrement dit sans amour. Cet éros n’appelle le calcul que pour le décevoir aussitôt, en laissant entendre dans son bégaiement inepte une sursaturation exaspérée de bienfaits : quelque chose comme un *sublime de chair* pour une virilité infiniment radieuse. La femme n’y est impliquée que pour réfléchir la toute-puissance de l’Unique⁵, et par là même révéler en creux l’essentiel : le *souci constitutif* du viril, toute l’angoisse suscitée par la castration et la détumescence mâle qui le travaille.

De la musulmane, on suppose juste qu’elle connaîtra dans l’Au-Delà la suite en gloire de sa condition terrestre : un corps incorruptible, une vie de félicité toujours renouvelée, dans un décor de perles et de pierreries⁶. La proximité du divin expliquerait aussi le luxe qui entoure l’Élu : apprêts vestimentaires, ors, parfums, vins et fruits rares, coursiers ailés. Cloîtrées dans des pavillons, les houris n’existent que de louer et d’attendre leur maître, de s’offrir incessamment à celui qui accomplit enfin son “vide avide⁷”. Forcément, ce n’est pas tout : les Élus sont également entourés d’éphèbes (*wildân*), serviteurs attentionnés selon la plupart des commentateurs, objets de plaisir pour certains. De ces Compagnons de la Droite, on dit qu’ils sont tous de la taille d’Adam, de l’âge de Jésus, et qu’ils ont la beauté de Joseph : ils rassemblent en leur personne les canons de perfection de chaque prophète.

Le paradis a inspiré dans le passé tout un florilège de divertissements piqués d’irrévérence et d’ironie libertine. De sorte que les docteurs de la Loi ont dû ferrailler sur plusieurs fronts à la fois. Ils ont confronté les délires lubriques de certains clercs qui, pour séduire leurs ouailles, ne se privaient pas d’enfler l’imagerie coranique. On peine à le croire aujourd’hui, la prédication dans le monde islamique pouvait être impudique. De là, l’ironie des philosophes, non moins préjudiciable pour l’orthodoxie : comment inviter les croyants à la tempérance quand l’Au-Delà est présenté comme une orgie, fût-elle en gloire ? Et comment se rabaisser à de tels “marchandages” et “jeux d’enfants” ? Comment associer l’accomplissement spirituel à des spéculations de bas étage ? Perçu de la sorte, le thème n’est pas seulement dégradant et infantilisant aux yeux de ces penseurs, il ne s’appuie ni sur la raison (il va à l’encontre de la morale comme des représentations scientifiques du cosmos)

ni sur l'expérience (seul le Prophète est monté aux cieux). "La définition exacte du paradis c'est ce qu'aucun œil n'a vu, aucune oreille n'a entendu, et ce qui n'a jamais traversé le cœur d'un être humain", conclut Ghazâlî⁸. On ne saurait en discourir, même par analogie.

Ce maître penseur garde mesure et conciliation jusque dans l'Au-Delà. En bon théologien qui doit tout à la fois enflammer les cœurs et mettre la raison au service de la foi, il recadre la question : si la continuité peut être attestée d'un monde à l'autre, c'est non pas par rapport à l'objet (inconnaissable) qu'eu égard au sujet et à ses œuvres. En tant qu'intelligible, le paradis permet d'établir une hiérarchie (ontologique, spirituelle, morale...) et de valider le procès d'élévation de l'âme, à partir des points de contact entre le visible et l'invisible. Dans la double opposition de la transcendance divine et de la faiblesse humaine, de l'âme et du corps, il renvoie à des idéaltés régulatrices et des stations spirituelles. Et il prolonge en perfection des états qui sont abordés en ce monde, qu'il s'agisse de la jouissance sexuelle dont l'intensité préfigure le bonheur dans l'Au-Delà ; ou, au niveau ésotérique, de visions, de rêves et de révélations prophétiques. On retiendra surtout que c'est à chacun selon son désir et son niveau de Connaissance. Celui qui croit selon son corps connaîtra un paradis charnel, explique Ghazâlî. Celui qui croit selon l'esprit comprendra que c'est ce monde et non l'autre qui est pure évanescence. Et il développera des *sens spirituels* qui lui feront entendre les paroles des anges, avant de culminer dans la vision béatifique de Dieu.

Pour Ibn 'Arabî⁹ (1165-1240), le plus grand maître soufi, le paradis est un "Jardin de l'âme" qui témoigne de la joie divine – la joie étant "un attribut de la perfection". D'autres l'ont présenté comme le voile suprême masquant la Vérité, autrement dit un parcours qui, de lumières en lumières, s'élève jusqu'à la Source absolue. Comme l'explique le philosophe Christian Jambet, les Orientaux ont filé à partir de la tradition néoplatonicienne une intériorisation qui est "naissance d'outre-monde". Au paradis, l'âme libérée des limitations du sensible, peut enfin se révéler à elle-même sa transparence au divin. Sa jouissance s'épanche sans frein selon la perfection de sa puissance, qui est puissance de connaître Dieu. Le paradis couronne l'intime, l'effusion du *bâtin* (du caché) y livrant l'essence du divin. Selon Mollâ Sadrâ¹⁰ (1571-1636 ?), l'homme devient ange dès ici-bas si triomphent en lui la connaissance et "l'intensification" (*taqwa*) de la foi. Il devient une brute s'il est dominé par la concupiscence, une bête féroce lorsqu'il est submergé par la violence et la fureur. L'argumentaire (avec sa psychologie morale et ses prolongements politiques) vient s'emboîter dans la hiérarchie – systématiquement marquée – entre islam du vulgaire et religion d'initiés épris de savoir et de sagesse. La Vérité est Une, mais elle marque des degrés dans l'ontologie comme dans la connaissance du divin.

Tout en présentant le monde sensible comme le lieu de la ténèbre et du non-être (qui empêche un rapport de réflexivité à l'Un), Mollâ Sadrâ et Sohrawardî¹¹ (1155-1191) ne déconsidèrent pas la jouissance sexuelle. "Même

le plaisir sexuel est une émanation des jouissances vraies¹².” “Il n’y a pas de rapport sexuel, commente Jambet. Il y a une lumière des corps, celle qui les anime dans le désir et qui leur vient de leur âme.” Au paradis, c’est-à-dire dans le monde des Intelligences, l’âme éprouvera sans voile l’union dont elle eut prescience en ce monde à travers l’acte amoureux : un bonheur qui renvoie l’écho très assourdi d’une sortie hors de soi ou hors de la matière. C’est dire que les noms de la virilité sont rigoureusement opposés à ces catégories comme à la pensée mystique en général. On a, trait pour trait, des inversions réglées à partir d’une métaphysique de la puissance, et selon l’opposition du visible et de l’invisible : souveraineté de l’“homme” contre seigneurie mystique et chevalerie spirituelle (*futuwwa*), culte narcissique du viril contre effacement de soi et réceptivité du divin, ostentation contre secret, fixation et enfermement dans le soi contre infinition en l’Autre et Révélation ultime. Ce sont là, selon le viril et le masculin, des islams antagonistes.

Revenons à Adam. En ce matin du monde où se joue le destin humain, c’est plutôt la figure d’Iblîs qui ressort. Sommé de se prosterner devant le Premier Homme, ce djinn défie Dieu. “Je suis meilleur que lui” (7, 12). Cette créature de feu dotée de libre arbitre n’a que dédain pour l’homme de boue qui lui est imposé. Iblîs est chassé, maudit, rien ne l’arrête. “Je les guetterai sur ta voie droite, puis, je les harcèlerai, par-devant et par-derrrière, sur leur gauche et sur leur droite” (7, 16-17).” Encerclant les hommes et les harcelant sans cesse, il s’emploiera à les tromper. Et tout procède de cette remise en cause du califat d’Adam : Dieu étant désavoué et l’islam, son office, mis à l’épreuve du diable, l’homme doit quitter le paradis.

Dans le récit de Tabarî, la présence d’Adam semble un prétexte à la querelle entre Iblîs et son Créateur. Le drame humain naîtrait alors de cette partie à trois – la femme n’y tenant qu’une part accessoire – où Adam est mêlé à une intrigue qui, tournant autour de la souveraineté, le dépasse. La condition humaine résulterait d’un esclandre, d’une question d’autorité outragée et de rang disputé qui éclate en commandements (“Sors d’ici” ou encore, “Descends”, dit Dieu (7, 18), et qui produit chez Adam un dévoiement, ou plutôt un glissement : “Satan, dit le Coran à propos d’Adam, les fit glisser¹³” (2, 36). On croirait à un accident. La Chute, *ce glissement*, serait largement due à l’hybris très jâhilité d’un djinn. À l’origine du Mal et comme son expression même, il y aurait l’insoumission d’une créature intermédiaire qui a préféré se détourner de son Seigneur et de la félicité éternelle, plutôt que se rabaisser devant un inférieur. Au principe de la faute et du péché, il y a une nuque raide, chargée d’une défiance profonde envers l’humain, Adam incarnant l’arbitraire divin aux yeux du djinn rebelle. Et comme dans un tableau de genre viriliste, on reconnaît le défi qui, par le refus d’obéir et la volonté de commander, signale la folie narcissique. Une folie agissant jusqu’en l’Au-Delà, et par laquelle Iblîs s’attache la déchéance à jamais : il se détruit et il sème la destruction parmi les hommes en provoquant

leur chute jusqu'à la fin des temps.

Le dogme y reconnaît l'orgueil, une passion qui, en exprimant l'*insoumission*, porte la signature du démon. D'aucuns interpréteront cette attitude autrement. Selon le mystique Hallâj, Iblîs, fusionnel, ne se résignerait pas à être séparé de Dieu, soustrait à son adoration perpétuelle. Il y a également une voix moderne pour défendre Iblîs. Salman Rushdie n'en fait pas seulement le trompeur du Prophète, l'instigateur des *Versets sataniques*. Iblîs est le narrateur du roman lui-même : la petite voix ironique, foisonnante, métamorphique, qui rapporte le récit. On peut y déceler la recherche de l'écrivain, créateur qui se serait sans doute détourné de Dieu (l'un de ses romans, *Les Enfants de minuit*, se donne comme scène primitive la perte de la foi) et qui situe, en lieu et place de la croyance, la littérature : un festival langagier, un entrelacs de voix rebelles et *daïmoniques* (au sens grec) plutôt que démoniaques, une recomposition du monde.

Les théologiens à la suite de Ghazâlî voient dans l'orgueil le pire des maux : il confond les limites entre les ordres et sépare ce qui doit être relié. Disjonctif et hyperbolique, il ne s'agit pas d'un vice comme les autres. Il représente le scandale d'une *Chute continuée* qui n'en finit pas d'amener la perte de l'homme par l'anathème, la soumission au diable, la régression dans l'animalité. Le devenir satanique de l'homme, c'est la bestialité arrogante de celui qui brûle tous ses vaisseaux en se coupant à la fois du divin et de ses semblables. Et c'est à travers cette passion qu'Iblîs insufflera sa perversion aux hommes : ils se montreront comme lui narcissiques, agressifs, rebelles, jaloux de leur puissance et réfractaires à la Loi – en bref, très ordinairement virils.

Mais dans l'islam rien n'est définitivement perdu, Dieu pardonne. Avant de le chasser du paradis, Allah accorde à Iblîs (qui l'a demandé) un sursis jusqu'à la fin des temps. Le djinn, dépouillé de sa condition première, devient *Chaytân*¹⁴ (Satan), le "susurreur" qui souffle la tentation. L'homme sera traversé de "pensées furtives" qui sont inspirations angéliques (*ilhâm*) ou insufflations sataniques (*waswasa*). Dévoyée et dévoyante, la virilité est ce qui passe entre les ordres (du djinn à l'"homme" qui lui obéit) comme entre le langage et la mort, par le truchement du démon. "Je remplirai la Géhenne avec toi et tous ceux qui t'auront suivi" (38, 74). L'imprécation divine sonne comme une réponse au défi.

Bien que prévenu contre Chaytân (Satan), Adam a ignoré les paroles de Dieu et, précédé de la femme, il désobéit. Ils se retrouvent nus, c'est-à-dire exposés à l'évidence de leur être mortel, de leur animalité diront les philosophes. Ils découvrent la différence des sexes – laquelle impliquera le voile, c'est-à-dire une mise à distance. Et en ce sens, le hijâb peut aussi être interprété comme le signe de la Chute, c'est-à-dire de l'instant où ils expérimentent pour la première fois la *honte* : un tourment profond, la réminiscence pénible d'un rabaissement ontologique. Ce sentiment très spécifique que l'"homme" craint par-dessus tout est la marque de

l'assujettissement au démon : il inscrit sur le miroir de l'âme la griffure du diable, qui s'est joué des humains par défi envers Dieu. L'homme l'éprouve telle une souffrance très vive chaque fois qu'il cède à l'inspiration satanique, autrement dit qu'il montre de l'orgueil et s'y perd.

Après la Chute, Adam et sa compagne se revêtent de feuillage : une fois leur innocence perdue, la Nature leur offre protection et refuge. Stupéfait puis désespéré, Adam se prosterne devant Dieu la face contre terre, et se répand en pleurs et en lamentations. Dieu, ne voulant pas qu'il périclite d'affliction, lui envoie l'archange Gabriel, lequel lui enseigne des paroles de repentance. Il est pardonné, mais ne séjournera plus au paradis. Et dès lors qu'il ne montre pas une volonté radicalement corrompue comme Satan, et qu'il manifeste toutes les marques du repentir, *il ne lègue pas de péché originel à sa descendance* : sa faute – un glissement – est effacée. Tout reste suspendu à la Volonté divine, et une Prophétie est annoncée qui peut sauver l'homme : opposer la Voie Droite à celle du démon.

Tout s'est passé comme si le viril, qui au désert déjà était en bordure de l'irréel, avait glissé du côté de l'invisible et des forces qui y président, et qu'il rejoignait ainsi un arrière-pays de *surnature* : la région habitée par les djinns que craignaient les tribus, et que l'islam reterritorialise.

Que, d'entrée de jeu, cela puisse être entendu en termes de puissance et de souveraineté. Que l'archè persiste d'un monde à l'autre (du passé jâhilité à l'ère nouvelle, de l'ici-bas à l'Au-Delà) et que ce principe se trouve inscrit au cœur même de la genèse, donne la mesure du déni et de la non-dénonciation de l'orgueil narcissique comme expression première du viril. Car c'est bien de cela qu'il s'agit, de ce qui disjoint, et dont attestent dans ce récit l'enjeu de la souveraineté, la rivalité, le défi, toute une surenchère portée au firmament. L'exégèse a surtout marqué la noirceur maligne du "susurreur", et présenté Adam comme un "inconstant" : incapable de garder le droit chemin, il a dilapidé sa fortune, alors qu'il s'était vu offrir une compagne et les clés du monde, et qu'il avait, un temps, devancé l'ange et incarné l'humanité la plus éloignée de l'animalité¹⁵. La femme quant à elle, est la grande complice du démon en ce qu'elle excelle comme lui dans la ruse et le secret. Le fidèle, lui, hérite de l'hospitalité du monde et d'une chair non coupable, soumise à des lois lustrales et morales.

Pour nombre de musulmans, rien ou presque n'ébranle l'assise du calife de Dieu. Essentialisé, le genre donne des droits, moyennant bien entendu l'observance religieuse et ses devoirs. Naître homme en islam, c'est craindre Dieu et lui rendre grâce, en obéissant à une Loi qui prône la modération, et qui contrairement à l'ethos aristocratique se prévaut de sa simplicité et de son accessibilité. C'est, à l'ordinaire, vivre tel un héritier qui s'ignore, tel le dépositaire non d'un pacte ou d'une parole donnée *devant toujours être refondée*, mais d'un statut de genre élu, établi dans la plénitude et l'abondance, en ce monde comme en l'autre. C'est aussi être porté par des piliers (la Loi, la communauté) qui concourent à une postulation favorable de

l'être au monde et du vivre en commun. Naître homme, c'est enfin se savoir destiné au commandement et à la jouissance moyennant l'obéissance à Dieu, pouvoir être pardonné, mourir et renaître à la vie. Sous les auspices d'une dogmatique complaisante, la virilité peut être perçue comme un privilège naturel et légitime, suite à l'alliance effectuée à l'Origine une fois pour toutes et à jamais.

1 Notamment : 2, 30-37 ; 7, 13-25 ; 15, 26-40 ; 20, 115-123 ; 38, 71-85.

2 D'une influence considérable qui perdure, Al-Ghazâlî est, dit-on, le penseur de trois combats : celui de la religion contre la philosophie (qui ne s'en relèvera pas), du sunnisme contre le chiïsme, mais aussi de la mystique soufie et de la religion du cœur contre le *fiqh* ou la jurisprudence. Ce géant a pour ainsi dire touché à tous les champs de l'islam. On l'appelle le Second Maître, après Aristote.

3 Une machine délirante, asociale et fonctionnant seule, selon sa propre logique, à l'image d'un automate. Voir <https://conservationmachines.wordpress.com/2012/05/11/michel-carrouges-et-son-mythe-les-machines-celibataires/>

4 Paul Audi, in *Le Théorème du surmâle*, op. cit. ; voir également son commentaire sur la "Chose" indicible et inarticulée, p. 34 et suivantes.

5 Voir Aziz al-Azmeh, "Rhétorique des sens", in *La Virilité en Islam*, dirigé par Fethi Benslama et Nadia Tazi, L'Aube, 1998, p. 82.

6 Certains clercs concèdent que les femmes ont plus de mérites que les houris puisque, ayant en matière de religion les mêmes devoirs que les hommes, elles peuvent espérer les mêmes gratifications dans l'Au-Delà. Mais l'argument n'est jamais illustré : il n'y a pas, semble-t-il, de pornographie féminine sur ce thème.

7 Alexandre Kojève cité par P. Audi, *Le Théorème du surmâle*, op. cit.

8 Cité dans Soubhi el-Saleh, *La Vie future selon le Coran*, Vrin, 1986, p. 107.

9 Ibn 'Arabî ou Al-Cheikh al-Akbar. On l'appelle aussi Ibn Aflâṭun, fils spirituel de Platon. L'œuvre immense de ce penseur andalou domine depuis le XIII^e siècle toute la spiritualité de l'islam. Elle a marqué aussi bien les Sunnites que les Chiïtes. Il a fourni son vocabulaire à l'ésotérisme musulman, sans ignorer pour autant la charia, tenue pour exotérique et temporelle. Il est aujourd'hui combattu par les wahhabites qui lui reprochent sa doctrine centrale de l'amour et son idée – panthéiste selon eux – de l'unicité de l'Être.

10 Philosophe chiïte qui intègre à partir d'Aristote et de la tradition néoplatonicienne la "Sagesse orientale" de Sohrevardî et la pensée d'Ibn 'Arabî.

11 Métaphysicien et mystique persan, fondateur de la pensée "illuminative". Voir Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Gallimard, 2011.

12 Sohrevardî cité par Jambet dans *Le Caché et l'Apparent*, L'Herne, 2003, p. 91 et suivantes, où sont développés les thèmes complexes de l'ontologie processive.

13 Ce "fit glisser" est une traduction que Régis Blachère a pris soin d'ajouter en note, dans son édition du Coran (G. P. Maisonneuve et Larose, 1966). Le glissement est un déplacement lisse et continu, un mouvement sans secousse, imperceptible souvent – à l'image du passage souvent réflexe et inconscient du masculin au viril. Denise Masson, elle, a choisi de traduire "Satan les fit trébucher".

14 Dans la Jâhiliyya, le chaytân est la créature intermédiaire qui inspire le poète ou le devin. Ils entretiennent des rapports d'allégeance avec lui.

15 Dans l'ensemble, le mythe du Premier Homme est donc interprété comme celui de l'Ancien Testament : comme l'écrit Jean Bottéro, "l'homme ne pouvait sortir que parfaitement accompli et irréprochable, sain et heureux des mains de son Auteur". Le Mal et la condition mortelle ne peuvent être imputés qu'au premier couple d'humains. Voir J. Bottéro, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Gallimard, 1986, p. 218.

SOUVERAINETÉ DE DIEU, SOUVERAINETÉ DE L'UN

On ne peut mettre l'accent sur les privilèges accordés à l'homme sans donner à entendre ce qui les présuppose : sa dépendance envers Dieu et sa mission élevatoire de serviteur, qui le définissent en propre et expliquent ses faveurs et son rang. Il faut donc inverser la perspective : mettre en avant l'omnipotence divine. Elle n'établit la puissance d'Adam qu'en l'évidant : la souveraineté califale n'est rien en soi et par soi. Comment cette créature qui doit tout à son Créateur et n'existe pas sans lui soutiendrait-elle ce rang elle-même ? Assujettissement absolu donc, et déficience de l'essence humaine. Et qu'est-ce que le don de la vie à l'homme s'il est toujours exposé à la mort ? Déchirement du Sens. Qu'est-ce enfin que le paradis si les feux de l'enfer sont représentés avec la même exubérance et le même soin du détail ? Angoisse et effroi. Adam a tout reçu et il n'est pas maître de son destin : il se trouve à la fois au centre de la Création et dans une soumission complète. Il n'est calife qu'épris de son Seigneur ; ultimement, il n'a été créé que pour adorer Dieu (51, 56). On retrouve ainsi les paradoxes de l'hyperbologique : plus l'homme est rehaussé dans le monde, plus son dénuement ontologique est grand, et plus il doit se rendre à son Seigneur. Plus il est élevé en puissance, plus il doit marquer sa reconnaissance au double sens du mot. Retracer les destins d'Adam et d'Iblîs revient à exalter le *hilm* divin, une clémence très seigneuriale. Pareillement, rappeler les signes dont la terre est parsemée, tous les bienfaits du monde, c'est témoigner de la générosité du Créateur.

Le Dieu de l'islam, dont le Prophète a accentué les traits, est un dieu tard venu dans le sillage de l'Ancien Testament. Allah renvoie à *El* de *Elohim*, c'est le dieu, un nom commun qui ne deviendra nom propre par *antonomase d'excellence*¹ que dans un deuxième temps, afin de se démarquer des autres monothéismes. Pendant longtemps, Muhammad s'est juste cru le légataire de la foi dans le Dieu unique. Sans doute n'envisageait-il pas au départ de créer une religion nouvelle, mais juste de ressaisir l'ancienne croyance, dévoyée à ses yeux. C'est la rupture avec les tribus juives de Médine (qui ne le reconnaissent pas comme prophète) qui entraîne la distinction islamique. Ainsi a-t-on pu dire qu'il s'agit d'un dieu national, le dieu des Arabes ; un

Dieu qui a beaucoup évolué et qui s'est définitivement ancré dans l'universel avec les élaborations doctrinales de la pensée musulmane.

Ce sont d'abord des attributs de puissance qui définissent *Allâh* : celui qui est présenté dans un premier temps comme un *rabb*², terme qui dans le vocabulaire non religieux des tribus signifie le seigneur, le maître de tente. Élevé au rang de nom propre, le vocable Allah renvoie à l'unicité. Ce Dieu désigné comme le Très-Haut, le Très Grand, le Puissant (*al-qâdir*, *al-muqtadir*, *al-qawiy*, *al-chadîd*, *al-hakîm*, *al-jabbâr*) abat les déesses vénérées à La Mecque : il est le Dominateur et le Victorieux (*al-qâhir*) qui gouverne à sa guise, le Superbe, le Majestueux, le Fort (*al-'aziz*, qui signifie aussi "précieux", "cher"), le Glorieux, le Roi Saint, "Celui qui possède la royauté au ciel et sur la terre", le Tyran (*al-jabbâr*), le Patron protecteur (*mawla*), "Celui qui élève et qui abaisse", le sayyid "sur lequel on s'appuie dans le besoin", le Pourvoyeur, le Magnifique, le Gardien vigilant (*al-muhaymin*), le Seigneur des Mondes, le Seigneur de la destinée, le Seigneur de vengeance... Mais c'est aussi un Dieu de miséricorde, *ar-rahmân ar-rahîm*, des termes qui ouvrent toute prière et toute invocation, et qui ont pu être traduits par le matriciel et le matriciant³.

Tabarî évoque le sceau de Salomon qui inscrit sur une des faces l'Enseignement, sur l'autre l'Excellence, sur la troisième l'Autorité suprême, sur la quatrième la Toute-Puissance. Louée d'un verset à l'autre, cette dernière se manifeste d'abord dans la Création. Ce thème privilégié entre tous renvoie à la générosité divine. Lui-même incréé, Allah crée toute chose *bil-haqq*, en vérité et avec justice. Et il le fait afin que l'homme l'adore et le glorifie (51, 56) pour déployer sa grandeur, dit Ghazâlî. À la fois inaccessible et situé "entre l'homme et son cœur", dans une proximité incomparable, il détermine le cours de l'existence humaine, en donnant et en prenant la vie, en la ressuscitant aussi. Et puisqu'il n'y a de commandement que de Dieu, on ne reconnaît pas même d'efficace aux causes secondes dans l'islam. Rien n'échappe à son autorité alors qu'il n'est lui-même assujetti à rien. C'est dire que tout est disposé selon la souveraineté, en termes clairs et univoques opposant sur ce point l'Unique et son serviteur.

Toute la pensée de Ghazâlî s'ordonne autour de ce thème : Allah le Tout-Autre n'est ni un Père ni la divinité abstraite que laisserait entendre son éloignement infini, mais le maître absolu, dont la Parole ordonne, guide, console, et qui ultimement pardonne ou châtie ses créatures. Le Coran relance l'angoisse eschatologique des anciens prophètes, qui ont spéculé sur les signes avant-coureurs de l'Heure Suprême, celle de la colère divine et de la revanche finale des Purs. Et la voix du Jugement traverse le Message avec une véhémence qui rappelle la tradition apocalyptique judéo-chrétienne. Grâce et tremblements, prosternations et suppliques, visions hallucinées comme chez les annonciateurs des "cieux fermés" que présentent les Apocryphes bibliques. On l'a beaucoup dit, tout en prodiguant assurances et bienfaits, le Livre érige une formidable comptabilité judiciaire : avec ses pactes et sa "mesure pour

mesure”, elle se substitue aux évaluations des forces qui réglaient la vie du viril. C’est un Dieu qui donne de manière juste, dans des proportions parfaitement exactes, qui, connaissant les secrets les plus cachés des hommes, tient des registres. Le Coran convoque dans des termes saisissants des sommets de cruauté pour condamner les impies puisqu’on y reconnaît une infinité symétrique à celle du paradis. Faible mortel, l’homme prend refuge dans la Toute-Puissance divine, en montrant de l’humilité dans tout agir : le service de Dieu double l’adoration de crainte. Les vertus de modestie (modération, humilité, simplicité, décence, pudeur...) procèdent de la conscience de la grandeur de Dieu. Elles ne sont donc pas destinées qu’aux femmes seulement, elles s’élèvent contre l’hybris du calife de Dieu. La puissance de l’homme implique toujours la conscience des attributs divins et la prise en compte de l’Avertissement : du châtiment terrible qui l’attend s’il manque à son devoir. On aurait tort d’inférer une vision optimiste du religieux à partir du pardon d’Adam, de l’absence de péché originel, d’une inscription sereine dans le monde, d’une responsabilité individuelle détachée du *dahr*... La suprématie du masculin sur le viril n’efface pas l’idée de Jugement. En suppléant à la souveraineté, la Loi morale a pour signification d’orienter et de borner la puissance de l’homme.

¹ Un nom commun est employé pour désigner la valeur superlative du domaine où une personne s’est illustrée.

² Voir Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L’Islam de Mahomet*, Noësis, 1997, notamment p. 180 : il surclasse le pouvoir du sayyid ou du cheikh.

³ Par André Chouraqui notamment. Le mot *rahâm* signifiant la “matrice” ; voir l’éclairage de Youssef Seddik sur ce point dans *Nous n’avons jamais lu le Coran*, L’Aube, 2004, p. 171 et suivantes.

LA CITÉ AU MASCULIN ET SES IDÉALITÉS POLITIQUES

La justice est l'honneur du monde et la force du souverain.

HADÎTH

Mettez-vous au pas des plus faibles.

HADÎTH

L'alignement au Centre : de l'ontologie à la loi morale et au politique

Hors du désert, le thème viril perd l'évidence quintessentielle que lui donnait la mort vivante ; il se complique, s'hybride, s'euphémise. Et le genre ne suffit plus à identifier l'homme tel un destin, un bloc de sens, un corps qui se ferme à autrui. Il doit s'engager dans une lutte contre les débordements passionnels, qui va creuser son intériorité. Modèle de *médiété et de médiation*, le Prophète a combattu la fascination de l'extrême, le mirage de l'illimitation, et la division des "hommes". L'ethos qu'il enjoint aux humains reflète des vertus de modération et de modestie, et constitue aujourd'hui encore une sorte de *common decency* (d'honnêteté élémentaire, de morale partagée) : une morale qui a produit un climat reconnaissable d'un pays à l'autre, comme si indépendamment de la diversité de ce monde, il y avait malgré tout une organicité, une empreinte islamique très identifiable qui passe par la mesure et l'équilibre, le corps, les rapports entre les sexes, la fraternité homosociale. Intercalé entre le viril et le féminin, le masculin campe un *moyen terme* qu'on peut rapporter à la Loi divine et au sens commun : idéalement, le masculin c'est le Centre, la voie du milieu ; l'art d'accommoder le vivre ensemble selon la justice ou la maîtrise des passions, afin d'édifier un ordre où chacun puisse suivre la Voie Droite et trouver sa juste place. Cette recherche de mesure et d'équilibre ne devrait pas constituer une *norme* à proprement parler. Elle

instruit un idéal régulateur qui, plutôt qu'établi, se voudrait en principe empirique et tâtonnant selon la subjectivité (le caractère et la connaissance de Dieu) et au gré des occasions.

Tout en revendiquant son universalité, cette morale reste phallocentrique : il ne s'agit pas de pallier une inégalité "naturelle" entre les sexes, mais de contraindre chez l'homme aussi bien le féminin que le viril ; et d'écarter ainsi les deux problèmes antithétiques qui témoignent de la fragilité du politique dans le récit khaldounien : la fitna au départ et, en bout de course, l'effémination et l'amollissement qui lèvent la nostalgie du désert et de ses réserves thymotiques. De son côté, la cité islamique défend un ethos rationnel et raisonnable, qui ne présente ni l'éloignement de l'utopie ni l'élan anarchique du désert. À considérer sa vie pratique, le masculin renvoie plutôt au bon sens et à la conformité tranquille que dicte la communauté. On aurait tort toutefois de le réduire à des vertus dormantes : le masculin traduit la puissance de connaître et d'agir de chacun. Et surtout il s'ouvre à la mystique, quête d'une infinité qui accueille le féminin, ce site de l'abandon au divin. De plus, le masculin a trouvé ses lettres de noblesse dans l'*adab* également, une *païdeia*¹ (éducation) qui conjoint belles lettres et belles manières, élégance curiale et civilité urbaine². C'est dire qu'il a façonné le visage de l'islam classique.

Pour Ghazâlî, rien ne surpasse en difficulté le jihâd majeur, ou la lutte contre les passions qui ouvre au Salut. C'est que le désir et le thymos qui constituent comme chez Platon les affects principaux de l'âme sont ceux-là même où l'excédence virile vient à expression. Leur jouissance et l'intensité qu'ils procurent à l'existence les rendent aussi exaltants que difficilement maîtrisables. Comment l'homme peut-il préserver son équilibre intérieur dans la guerre et dans le plaisir amoureux dont les Arabes saluent l'irrépressible ardeur ? Il lui faut dominer/protéger sa domesticité, servir sa communauté, obéir à ses maîtres (au père, au monarque, au patron, au maître de sagesse...), satisfaire sa vie conjugale, assister les démunis, aller parfois au combat. Tour à tour viril et masculin, il glisse d'une masculinité à une autre, dans un jeu de bascule incessant et le plus souvent inconscient, et n'est pleinement ni l'un ni l'autre.

La maîtrise des passions : désir et colère aux fondements du viril

"La foi repose sur quatre piliers, la certitude, le *sabr*, la lutte contre les passions et la justice", dit Ghazâlî, dans sa somme théologique et spirituelle (*Ihyâ' 'ulûm al-dîn* ou *La Revivification des sciences de la religion*) maintes fois commenté. Le Prophète ayant enseigné aux hommes "la noblesse du caractère", il s'agit de poursuivre le bien et le bonheur en ce monde, en vue de gagner l'autre. Mais plutôt que de solliciter honneurs et richesses comme la

société invite à le faire, il vaut mieux selon lui se tourner vers l’Absolu et parier sur les fins dernières³. Parier sur le paradis ne signifie rien d’autre qu’apprendre à se connaître. “Mieux on se connaît soi-même, mieux on connaît Dieu”, dit le Prophète.

Or l’homme est divisé : étant situé entre l’ange et l’animal, il participe des deux règnes. Il est le siège d’un combat entre des principes opposés qui renvoient à l’âme et au corps, au visible et à l’invisible. On se trouve donc à mi-chemin entre les anthropologies grecques et chrétiennes, quelque part *au centre* : plus près des premières quant au statut du corps et à la maîtrise des passions, et non loin des secondes quant aux fins dernières et aux limites de la raison. Ghazâlî emprunte largement aux philosophes arabes, tout en s’inscrivant en faux contre leurs systèmes à partir de son principe de subordination absolue à Dieu et des limitations de la raison humaine. Mais il ne se borne pas à opposer l’âme et le corps comme les platoniciens ; il disjoints chaque organe psychologique.

Il n’y a pas de composante spirituelle (qu’il s’agisse de l’âme, du cœur ou de l’esprit) qui, d’après lui, ne comporte une part de corporéité ou d’animalité. L’âme n’est pas une substance séparée du corps, de même nature que le monde intelligible qu’elle contemple. Ni substance ni accident, cette entité très subtile existe par la grâce de Dieu, comme l’ange. Et le corps est le véhicule et l’instrument du spirituel : dépendant de l’âme pour exister, il doit la servir absolument “tel l’ange au service de Dieu” ; et il est appelé à ressusciter (ce que nient certains philosophes). Ses forces pulsives ou répulsives sont nécessaires à la vie et au salut : sans être mauvaises en elles-mêmes, elles peuvent s’avérer dangereuses. En règle générale, seul l’excès est répréhensible ; seul l’excès qui est une chose toute naturelle pour l’âme, note Ghazâlî, peut engendrer le mal. Ce n’est pas le corps en lui-même qui pèche, mais l’âme qui, disjointe par nature, est potentiellement disjonctive. D’un côté, c’est l’une des “lumières de Dieu” : immortelle et dotée d’une disposition naturelle pour le Bien, elle réfléchit tel un miroir l’essence ou la vérité des choses. Et elle comporte une partie rationnelle qui l’élève. De l’autre, imparfaite par nature (et non en raison de la chute d’Adam), elle s’immisce *tel un voile* entre l’homme et Dieu. Ses composantes corporelles renvoient au désir et à la colère, qui peuvent devenir des forces rebelles, auxiliaires du démon. À défaut de pouvoir les soumettre totalement, l’homme doit s’employer à les combattre et à les discipliner (*riyadat al-nafs*). C’est cette purification de l’âme, prélude à la connaissance de la Vérité et à l’amour de Dieu, qui constitue le véritable jihâd du musulman.

À la naissance, l’homme est à l’image du Premier Calife, gratifié d’une religion naturelle : un penchant inné pour la vérité. Et il déchoit à mesure qu’il s’éloigne de l’enfance et se mêle aux hommes : le Mal prévalant dans la société humaine, il cède plus volontiers à Satan, et le devoir devient contraire à sa nature. Comment expliquer cela ? Pourquoi la lutte contre les passions s’avère-t-elle si rude qu’il faille parler de guerre, d’armées, de lutte et de

domination pour décrier les facultés dangereuses de l'âme ? Pourquoi ce lexique qu'on qualifierait de rigoriste aujourd'hui ? C'est qu'en usant de sa supériorité de nature au profit du Mal, l'homme peut devenir suprêmement malfaisant : une brute qui, sous l'influence de Satan, en vient à surpasser les bêtes en violence et en grossièreté. La colère et le désir qui gouvernent les hommes les rivent à l'animalité. Ces facultés sont toujours en passe d'échapper à la justice qui est l'organe de la responsabilité morale et de l'harmonisation des affects : cristallisant le masculin, la justice, contraint, trouve la bonne mesure, oriente en conséquence et exécute l'action. Dans cette pensée hiérarchique (depuis l'ontologie jusqu'aux organes psychologiques du commandement de soi, en passant par les prescriptions morales et la politique), c'est la vertu qui tient en place "les cieux et la terre".

On compte donc parmi les vices les plus vils les passions relatives à la bestialité des sens comme aux débordements corporels, c'est-à-dire la concupiscence (la passion la plus enracinée de toutes) et la gourmandise, qui sont l'une et l'autre des perversions du désir, ainsi que la violence qui naît d'un thymos incontrôlé ou mal orienté. Embrasés par le démon, les vices s'entretiennent les uns les autres car ils abondent et assaillent la raison. De l'animalité avide de jouissance, on chute dans la sauvagerie des mauvais instincts, avant de sombrer dans la *chaytâniyya*, cette malignité pure entraînant méchanceté et perfidie. Pour Ghazâlî, en chaque homme il y a un chien, un porc et un démon qui sommeillent. Et au sommet de ce complexe passionnel triomphe la *rubûbiyya*, qui est volonté de domination, amour immodéré du pouvoir.

Ghazâlî présente la *rubûbiyya* comme une "passion-mère" à la source de la plupart des actes d'insoumission à Dieu. Non contente d'être mauvaise en elle-même, cette *libido dominandi* engendre toutes sortes de vices et de dérèglements : la vanité, le goût de l'ostentation, l'appétit de richesse ou la poursuite de la gloire. Elle caractérise les Jâhilites, les tyrans (les "Pharaons"), les chefs, ceux qui se placent au-dessus de la Loi en se prenant pour des dieux. Et elle explique l'amour du pouvoir qui est le plaisir le plus fort en ce bas monde : si la virilité gouverne les hommes, c'est qu'ils y trouvent une jouissance sans égale. Même les plus raisonnables des hommes aimeraient pouvoir affirmer "Je suis votre Seigneur suprême", c'est la chose du monde la plus partagée. Et puisque l'homme se règle sur l'habitude et sur l'imitation d'autrui, il lui est difficile d'échapper à cette "maladie" contagieuse : c'est, pour le malheur de l'éthique et du politique, la passion la plus banale et la plus dévastatrice. Tous les hommes y sont enclins. Ils s'avèrent donc d'un gouvernement difficile.

Mais si intense soit-elle, la jouissance que procure la domination n'explique pas tout. C'est sa malignité qui en révèle la source : la ruse satanique. La *rubûbiyya* est une tromperie qui suggère une dimension élévatoire de l'être. Si l'homme répond d'instinct à l'appel de la souveraineté, c'est que celle-ci compte parmi les attributs de Dieu. Son aveuglement narcissique est tel qu'il

croit à une ressemblance sacrilège. Par un jeu de reflets biaisés, s'inscrit sur le miroir de l'âme comme une grimace, un dévoiement pathétique. La *rubûbiyya* a ceci de pervers qu'elle éloigne absolument de Dieu celui qui, par une correspondance erronée, imagine s'en rapprocher. Et cela va entraîner tous les maux : qui veut faire le dieu fait la bête. On reconnaît ici l'hyperbole viriliste, la violence ou la disjonction comme logique diabolique et l'inversion fatale. Pour autant, cette œuvre de Satan n'est pas présentée comme un péché mais comme une maladie. Et il est possible de soigner ce dont on connaît les causes et les remèdes : ce n'est pas tant l'hybris qui représente la plus grande faute, mais l'ignorance de Dieu. Et Ghazâlî veut croire qu'à mesure que l'homme avance dans la Connaissance de Dieu, la vertu devient un penchant, puis une *hexis*, une disposition habituelle. Peu à peu, au fil du temps, le fidèle armé de *sabr* se détache de l'archè et du monde.

Or le désir et la colère qui animent l'âme (et qui caractérisent le viril) ne sont pas pour Ghazâlî des affects, des passions à contrôler, mais des *facultés* constitutives de l'âme. Et bien que tendanciellement rebelles et vicieuses, elles sont l'une comme l'autre essentielles. Le *ghadab*, ce "tison ardent", est ce qui, entraînant le mouvement, désigne l'énergie, l'intensité, le vif de la vie. Relevant de l'âme animale, cette faculté irascible a pour double finalité d'assurer la survie et de repousser le Mal. Sans elle, la raison qui se borne à recommander le Bien se révèle impuissante. Il y a des colères justes non seulement parce qu'elles servent une bonne cause, mais aussi parce qu'elles dispensent de l'énergie et expriment de la *valeur* (au sens premier de force d'âme et de vaillance). Le thymos donne l'impulsion nécessaire au persévérer dans l'être, à la défense de soi dans la nature et dans la société, ainsi que pour vaincre Satan et servir le Bien. En devenant une force maîtrisée et bien dirigée, une vertu thymotique, la virilité rejoint le masculin. Du reste, ajoute Ghazâlî, le Prophète n'a jamais dit qu'il n'y cédaît pas lui-même, mais qu'elle ne devait pas (s') écarter de la Voie Droite.

Quant au désir (*chahwa*, *epithumia*), loin d'être coupable, il est tout simplement nécessaire à la perpétuation de l'espèce. Que les plaisirs de la chair soient liés à la faculté d'engendrer est pour Ghazâlî l'un des signes les plus heureux de la Création : une faveur divine qu'il invite à méditer. L'intensité de la jouissance sexuelle surpasse pour ainsi dire l'humain. Par son anticipation des délices de l'Au-Delà, la chair pointe le Salut et gagne ainsi une signification religieuse⁴. Il reste que dans ce domaine plus qu'ailleurs, il faut garder mesure et raison, s'empresse de dire Ghazâlî ; mais, précise-t-il, autant dans "l'expression que dans la répression". Aucun mérite n'est reconnu à la mortification et aux macérations pénitentielles : ces excès, non contents d'être malsains, contraires aux équilibres corporels et psychiques, se révèlent vite impraticables.

Il s'agit de former le caractère : d'affermir progressivement les dispositions de l'âme qui établissent les vertus, afin que l'action bonne aille de soi, "spontanément, sans réflexion ni délibération", que la vertu coule de source.

Et à cette fin, ce n'est pas la puissance qui importe mais la Connaissance de Dieu, laquelle prescrit prudence ou modération. "Dieu aime la douceur en toute chose", dit le Prophète. Et l'homme de bien cultive la *phronesis*, la rectitude du jugement et le discernement. L'injonction coranique converge avec la morale d'Aristote dans l'éloge du juste milieu. Par défaut comme par excès, les extrêmes sont blâmables. Dans le cas de la colère, la témérité du Bédouin ne vaut guère mieux que la couardise. Et la fureur n'est pas moins condamnée que la mollesse. Quant au désir, la débauche et le libertinage sont tout autant répréhensibles que la frustration et l'apathie. Il ne s'agit pas de dédaigner les biens extérieurs (la fortune, l'influence, la naissance) ou de négliger les avantages du corps (la beauté, la santé, la force, la longévité). Aïcha, la favorite du Prophète, a rapporté qu'il se parait avant d'aller voir ses Compagnons. Pareillement, on évitera tout autant la prodigalité que l'avarice. La parole aussi doit être sage ; mieux, "qui se tait est sauf". Enfin, même le savoir, s'il est mal dirigé, peut se révéler dangereux. Dans l'ensemble, les bonheurs terrestres s'avèrent toujours éphémères, mêlés de tristesse et impurs. Mais la dépréciation ghazalienne du monde ne va pas au-delà de la mise en garde.

"Seul le nom de Dieu est louable." Et il n'est d'autre vertu que la décision d'observer la Loi divine, plus précisément d'en avoir l'intention (*niyya*) car c'est l'intention qui exprime la sincérité et l'intensité de la foi. Radicalité d'une éthique qui échappe ainsi à la platitude du juste milieu, la banalité toute conventionnelle du bien, et la normativité grégaire. Une action juste ne trouve pas sa valeur dans l'obéissance à la norme ni même à la Loi divine, et pas davantage *a posteriori* au vu du résultat, mais en ceci qu'elle révèle le pur désir de se rapprocher de Dieu. Un acte n'est vertueux que par la qualité de l'intention qui y préside. C'est la nature et la force de l'intention qui importent en tant qu'expressions de la relation au divin. L'éthique est donc indexée sur la foi et non l'inverse – il n'y a pas d'autre critère véritable. Plus le lien avec le divin s'accroît, plus la vertu va de soi et se donne de liberté. En définitive, la vraie morale se moque de la morale. Dans cette perspective qui débouche sur l'expérience mystique, on est loin du conformisme social et, *a fortiori*, de la normativité rigoriste des islamistes.

Sur la base de cette intériorisation du religieux et de son principe théologico-politique hiérarchisé, Ghazâlî montre un certain réalisme politique à l'adresse de l'homme du commun. (Pour celui qui pousse plus avant la connaissance de soi et du divin, l'essentiel est ailleurs.) L'homme ne pouvant être durablement vertueux, il importe de garder une disposition bonne. Il s'agit moins de viser le Bien en soi que l'effectivité du mieux possible. "Dieu n'impose à chaque homme que ce qu'il peut porter", dit le Coran (2, 286) ; ce qui réfute aussi bien l'exigence viriliste que le rigorisme islamiste. Il faut concevoir la morale et la charia (du verbe *chara'a*, ouvrir, devenir clair) qui la détermine comme une *voie claire* à l'appui de la foi et de la raison. À rebours de tout dogmatisme, la Loi n'est jamais qu'une direction générale, qui se

range aux capacités des individus et se rapporte à des occasions. À chacun de trouver sa mesure juste pour s'accomplir et se détourner progressivement du monde. Ce juste milieu recèle une plasticité dont les juristes ont su tirer profit. Et l'homme de bien progresse à pas comptés, en pondérant désirs et colères par le jugement et en remportant, jour après jour, la bataille que se livrent en lui des forces antagonistes. Il ne cède pas plus au quiétisme qu'au fatalisme qui l'un comme l'autre affaiblissent l'esprit. C'est ainsi que le fidèle est amené à découvrir que le monde est comparable à une femme qui donne une impression de beauté derrière son voile, mais qui, à y regarder de plus près, n'est qu'une vieille harpie.

Il reste que le jihâd majeur n'est jamais gagné. C'est pourquoi Ghazâlî met l'accent sur le *sabr*. Si le *sabr* représente "la moitié de la foi", c'est qu'il signifie tout à la fois l'acquiescement à la volonté divine et la constance dans cette lutte quotidienne contre soi-même, cet effort permanent comparé à une potion médicinale amère. Hormis l'intention qui y préside, l'éthique n'a rien de stable et de définitif. Aussi doit-elle être charpentée par le *sabr*. La notion repose là encore sur l'anthropologie : l'animal comme l'ange restent inscrits dans leurs immédiatetés respectives. Le *sabr* exprime la condition humaine en tant qu'ontologiquement médiane et inscrite dans le temps. Du reste, il ne suffit pas d'être endurant et patient face à l'épreuve ou pendant l'agir vertueux. Le *sabr* s'impose avant et après l'action avec la même rigueur. Et il se rapporte à toute action, celles du corps comme celles de l'esprit. Ghazâlî va jusqu'à dire qu'il faut du *sabr* dans la joie, pour ne pas tirer vanité d'un accomplissement et s'attacher au monde. À vrai dire, il ne s'agit pas d'une vertu, mais de la condition de possibilité de toute action bonne : c'est la qualité transcendante de l'éthique, l'épine dorsale du bon caractère, la disposition rectrice qui consolide les valeurs et maintient le sujet sur la Voie Droite. Porté par la foi, le *sabr* soutient aussi en définitive la pratique de celui qui, sachant que la raison et la volonté ne suffisent pas à l'accomplissement de soi, s'en remet absolument à son Créateur.

Cette morale des petits pas, qui n'a rien de surrogatoire ou d'éclatant, revêt au quotidien l'humilité des belles habitudes qui informent l'individu, des enseignements graduels fondés sur l'imitation, la prière et la purification. Constant, éclairé et doux, le gouvernement de l'âme ne diffère pas de celui de la famille ou de l'État. Et dans tous les cas de figure, il ne s'agit jamais que de soumettre les instances dirigeantes – l'âme, le père, le prince – à la finalité du Salut, en résonances justes et hiérarchisées qui se rejoignent *au centre* : dans l'ouverture au divin. On ne peut commander à autrui si l'on ne se commande pas soi-même, telle est la règle d'or du jihâd majeur pour le maître de maison comme pour le calife : ils n'assoient leur autorité qu'en vertu de leurs beaux caractères. Mais, précise Ghazâlî, la grâce de Dieu est nécessaire. En dernière instance, la raison se rend à Dieu.

Du reste, la Connaissance (de Dieu) trouve chez Ghazâlî un prolongement mystique qu'il situe au-dessus de toutes les vertus. Déjà, la morale perd toute

signification sans centrement spirituel : le juste milieu qui en serait dépourvu reste une notion flottante et superficielle, trop souvent la marque d'une conformité tout extérieure, d'un comportement grégaire. D'autant que, destinant ces instructions au grand nombre, Ghazâlî n'y voit qu'un moyen qui conditionne l'acheminement vers Dieu.

Au sommet de la hiérarchie spirituelle, le Juste et, plus encore, le Véridique avancent quant à eux dans le *tawakkul*, confiance absolue en Dieu dictant un pur abandon, comparable, dit-il, à celui du petit enfant dans les bras de sa mère. Ou, métaphore plus radicale encore, le Véridique est dans les mains de Dieu à l'image du cadavre dans les mains de celui qui le lave avant de le mettre en terre : il ne s'appartient plus, n'est plus tout à fait de ce monde. Telle est la voie royale de l'islam, et le fidèle qui s'y engage n'a que faire de la voie moyenne ou des normes communautaires. Le masculin ne figure alors plus que l'enveloppe civile de cet adorateur de Dieu : une personne simple, qu'on reconnaît à son humilité, sa pauvreté, son retrait silencieux, et qui expérimente la félicité d'une intimité secrète avec le divin.

Vertus et dangers du mariage

Dans son grand œuvre, la *Revivification des sciences de la religion*, Ghazâlî consacre un livre entier au mariage⁵. La thématique y est expressément présentée du point de vue de l'homme et à son intention. Et ce petit manuel qui ne manque d'aligner des trivialités phallogocratiques est encore consulté de nos jours : il décline dans le détail les droits et les devoirs de chaque sexe. Seules en sont rapportées ici quelques grandes lignes.

La domination de l'homme est posée d'entrée de jeu. Une chose est sûre, dans ce texte et en règle générale, on ne peut pas parler de masculin quand il est question des rapports institués entre les sexes et de la condition féminine. En droit, il n'y a tout au plus que des restrictions du viril, ou une indistinction du genre variant selon le plus et le moins. Ici, comme dans la politique, l'hypothèse du masculin rencontre sa limite.

Puisque selon le Coran les hommes sont "les détenteurs de l'autorité sur les femmes" (4, 38), le mariage (*nikâh*) est une affaire de "maître et de serviteur"⁶ ('*abd*) : il fait de la femme un sujet dépendant et soumis, mais non pas irresponsable pour autant. L'union est saluée au départ comme "un acte de dévotion"⁷ maintes fois accompli par le Prophète et par ses Compagnons. Il s'agit d'un *impératif religieux* qui n'est pas sacralisé (il s'agit d'un contrat non d'un sacrement), mais dont le mérite se compare à celui du jihâd, pas moins. On est en droit de se marier jusque dans la maladie ou à l'article de la mort, et cela est recommandé même aux veuves et aux eunuques. *A contrario*, la plus grande défiance entoure le célibat, un état tourmenté qui adjoint au manquement religieux l'indignité sociale et le risque de fornication : c'est tout à la fois une faute, un déshonneur et un danger

public. Le célibataire est pour ainsi dire un paria, objet de suspicion ou de commisération.

Pourquoi le mariage – dont il faut rappeler qu’il peut être polygamique, ou que l’homme peut se remarier après avoir répudié sa femme – est-il si louable ? L’homme “a été créé faible” (4, 28), il l’est par la chair surtout, et l’institution matrimoniale remédie à sa déficience en le dissuadant de la débauche. Elle légitime le plaisir qui sans elle serait illicite, et réciproquement, la jouissance donne un certain sens à la vie conjugale. La nécessité toute naturelle du sexe doit se faire dévotement joyeuse, le seul risque étant que la volupté n’en vienne à primer la foi. La chair n’encourt aucune sanction si elle est réglée comme il se doit, au milieu, toujours au milieu et, bien entendu, dans les limites du licite (hors inceste, hors adultère, hors temps de viduité⁸). Le maître mot du mariage est l’apaisement du corps et de l’esprit – l’un et l’autre étant perpétuellement perturbés par le désir. S’y joint le divertissement : dans une vie de *sabr* rythmée par l’effort, la femme délasse, et le foyer doit prendre une petite allure de fête. Pour Ghazâlî, il faut porter au crédit de la religion le plaisir le plus intense de l’existence : la jouissance stimulante, féconde, potentiellement glorieuse d’une chair sans obscurité ni mystère, qui tient en éveil et allège le corps et l’esprit.

Pour couronner le bonheur conjugal, il y a “l’une des grâces admirables de Dieu⁹” : le lien entre l’acte sexuel et la génitalité. “Supposons qu’un maître place entre les mains de son serviteur un soc de charrue, de la semence et qu’il mette à sa disposition une terre¹⁰...” Au plein jour d’un traité de théologie, la sexualité est détaillée sans voile, à l’appui de références sacrées (la puissance virile du Prophète, les prouesses d’Ali et celles de son fils Hassan...). Et un développement sinueux est consacré au ‘*azl, coitus interruptus* – toléré, non sans restrictions appuyées. C’est, dit-il, “une manière clandestine d’enterrer les enfants vivants¹¹”. De plus, le mariage ordonne l’Oumma. En faisant croître la communauté, il rend hommage à Adam et au Prophète surtout, qui se glorifiera du nombre de ses fidèles au Jour du Jugement. Pour autant, seul le Prophète sut lui donner pleinement sens et qualités en associant vie contemplative et vie sexuelle : “il connut la révélation dans la couche d’Aïcha, sa favorite¹²”. C’est même là l’un des signes manifestes d’une *impeccabilité* capable de magnifier spiritualité et sensualité de concert.

Pourtant, à mesure qu’on avance dans le texte, l’argumentaire de Ghazâlî se teinte de réserves. On ne doit pas “trop jouir des choses licites¹³” – et moins encore sacrifier à l’obsession, aux sexualités “improductives”, aux répudiations en séries qui sont particulièrement blâmables. En vérité, la finalité principale du sexe n’est pas la jouissance mais la procréation. Ni hédonisme donc, ni rigorisme (un cœur trop contraint “s’aveugle et s’obscurcit”), c’est un entre-deux mitigé où, dans ce domaine plus qu’ailleurs, tout est affaire d’appréciation et de dosage. Il ne s’agit ni de céder au libertinage ni de dissocier plaisir et mariage comme dans la tradition chrétienne, ou encore de dresser le haut pavois courtois comme au désert. Si

le musulman est autorisé à épouser jusqu'à quatre femmes et à avoir autant d'esclaves-concubines qu'il le souhaite, c'est pour "apaiser l'âme¹⁴", la soulager des appétits irrépessibles du corps et afin qu'il ne s'aventure pas avec des prostituées, des maîtresses ou des garçons. En définitive, rien n'est plus répréhensible que la fornication : agent de la corruption dans le monde, le désir est souvent l'œuvre de Satan. C'est l'être tout entier (le regard, les sens, les pensées...) qui subit les assauts du démon dont la femme prend le visage.

Pour vertueux qu'il soit, le mariage multiplie les écueils et les risques. Et au vu de la dualité humaine d'une part, de la faiblesse de la femme d'autre part, le théologien marque une certaine ambivalence à l'endroit de l'état matrimonial. Pour l'homme en particulier, les difficultés sont d'autant plus grandes qu'il adjoint à ses propres déficiences celles, bien pires, de son épouse. Son devoir de protection suppose une prise en charge *complète*, sur les plans spirituel et matériel. Responsable pour deux, l'homme tremble, hésite à franchir le pas. D'un côté, il cherche à assouvir sa sensualité et il redoute le blâme du célibat ; de l'autre, il doit endosser une responsabilité écrasante : c'est lui qui porte la responsabilité des actes de sa ou ses femmes toujours mineure(s) – ce qui, avec la prise en charge matérielle, légitimerait son pouvoir. Encore une fois, domination implique protection. Le mari est un gardien, un éducateur, un bienfaiteur qui entretient sa domesticité et répond de l'honneur et de la vertu de tous ses membres. Alternant clémence et sévérité dans son gouvernement domestique, il doit impérativement résister à l'ascendant de son épouse.

La "ruse [des femmes] est énorme", dit le Coran (12, 28). Et la doxa de renchérir : elles sont corporéité avant tout, chair exubérante, tentation. À l'image de l'âme qui doit être domptée, elles pèchent par défaut de raison et excès de passion. L'analogie avec l'homme s'arrête là : la femme ne lui ressemble pas par ses qualités mais par ses défauts. Elle conjugue manque d'intelligence et duplicité, et tout chez elle exprime une puérilité invétérée ; ce qui, joint à sa sensualité, en fait une créature particulièrement dangereuse – à éduquer, surveiller, tenir autant que faire se peut sous contrôle. On notera toutefois que Ghazâlî reconnaît la part de la femme dans la procréation. Si, pour la médecine arabe d'inspiration galénique, elle n'est jamais qu'une matrice-matière sans forme, pour Ghazâlî, "le sperme de la femme est un élément fondamental dans la formation [du fœtus]¹⁵". C'est, précise-t-il, comme l'offre et l'acceptation dans un contrat : l'un ne peut aller sans l'autre. À défaut de symétrie, il y a interdépendance sur ce point.

"Après la foi, le plus beau présent que puisse recevoir un homme en ce bas monde est une épouse vertueuse¹⁶." Portrait de la femme comme offrande de Dieu à l'homme. C'est bien entendu la piété qui importe avant tout, autant dire, le service dévoué et respectueux du mari. "Si j'avais ordonné à une créature de se prosterner devant une autre, dit le Prophète, j'aurais ordonné à la femme de le faire devant son époux, tant elle lui est redevable¹⁷." S'il est du devoir religieux de l'homme de pourvoir aux besoins de sa famille, la

femme de son côté entretient son foyer de sorte que, libéré des tâches subalternes, l'homme puisse se consacrer à sa vie spirituelle. À ce propos, Ghazâlî note que des défauts répréhensibles chez l'homme, tels l'avarice, la fierté et la poltronnerie se retournent en qualités chez la femme : une gestion économe des affaires domestiques, l'orgueil du nom, une modestie craintive deviennent très appréciables chez elle. Parmi les qualités physiques de l'épouse, Ghazâlî nomme la beauté, la fécondité, le bon lignage. La virginité aussi est requise, moins pour des considérations morales de pureté que par réalisme : vierge, la jeune fille sera moins portée à comparer son mari à d'autres, et elle l'en aimera davantage. De plus, "En général, l'amour le plus puissant est le premier qu'on éprouve¹⁸". Enfin, l'homme est ainsi fait "qu'il éprouve une certaine aversion pour celle qu'un autre époux a déjà caressée¹⁹" : le viril se veut en tous points l'Unique.

Hormis par la physiologie, le *féminin* en lui-même n'existe théoriquement pas dans ce texte. Il n'y a qu'une nature humaine, où le masculin est fort par rapport à la femme, et faible par rapport à Dieu. C'est un modèle ontologiquement unisexué mais hiérarchisé, où il n'y a pas complémentarité ou interdépendance d'essences, à l'image du *yin* et du *yang* chinois. Le partage des tâches et de l'espace selon l'homosocialité ne signifie pas que les deux sexes se trouvent dans l'équivalence et la parité. Qu'est-ce alors qu'un seigneur et maître chez lui, dans sa vie domestique ? Un homme qui vit dangereusement en endossant tous les risques, les siens et ceux de sa moitié. Un sujet à qui le mariage fournit l'occasion d'éprouver sa piété et sa force morale. Cet "avantage" en quelque sorte négatif est à proportion du danger qu'il fait courir. Or l'âme est ainsi faite qu'elle "se lasse vite et a tendance à fuir le devoir parce qu'il est contraire à sa nature²⁰". C'est dire le mérite du maître de maison. D'autant que pour lui comme pour le Calife, Ghazâlî craint davantage la perte de pouvoir que son excès.

Bien entendu, ce maître doit se montrer juste et mesuré dans son autorité. La répudiation est fortement déconseillée. Dieu déteste les soupçons déplacés sur les femmes. Il faut les traiter avec égard. Patience, indulgence et compassion envers leurs tares naturelles ne seront jamais de trop. Et si d'aventure elles doivent être corrigées, cela devra se faire graduellement : par la parole d'abord, puis par l'éloignement (de la couche matrimoniale), avant d'en venir, en dernier ressort, au châtement corporel : le pouvoir du mari culmine dans ce droit de correction physique qu'établit le Coran (4, 34). Sujet infantile devant être éduqué, la femme sera châtiée selon le juste milieu.

"Les femmes ont des droits équivalents à leurs obligations, et conformément à l'usage. Les hommes ont cependant une prééminence sur elles", dit aussi le Coran (2, 228). Principe qui fut surtout interprété comme une obligation sexuelle équitable envers les coépouses. Reconnaisant la difficulté de la tâche, le Livre en appelle à l'abstention de la polygamie : "Épousez qui vous plaira parmi des femmes, deux, trois, quatre. Si vous craignez de ne pas les traiter avec égalité n'en épousez qu'une, c'est là la

conduite la plus proche de la justice” (4, 3). La réserve se veut dissuasive. Il y est également dit dans le même sens : “Vous ne serez pas en état d’observer l’égalité entre vos femmes, même si vous vous y efforcez” (4, 129). Si l’égalité doit être parfaitement respectée dans l’économie sexuelle et matérielle, nul n’est maître de ses sentiments amoureux, commente Ghazâlî. Le Prophète lui-même avait une favorite. *A fortiori* l’homme du commun peut-il tout au plus approcher cet idéal, en distribuant avec impartialité ses nuits et ses présents : en montrant une équité *extérieure*, à défaut de pouvoir se corriger. Et on relèvera pour conclure que la femme n’est pas dépourvue de droits dans le domaine sexuel : l’homme est tenu de satisfaire le désir de son ou ses épouses. Il est même précisé qu’elle doit prendre son plaisir et ne pas être assaillie bestialement. En contrepartie, elle ne peut se refuser à l’homme, fût-ce “sur le dos d’un chameau²¹”.

1 Voir <http://encyclopedie-humanisme.com/?Adab-16>

2 Voir <http://encyclopedie-humanisme.com/?Zurafa>

3 L’incertitude du pari ne se rapporte pas à l’existence de Dieu comme chez Pascal, mais à la vie future.

4 On se trouve donc aux antipodes de la morale paulinienne pour laquelle c’est le célibat qui anticipe l’Au-Delà.

5 *Le Livre des bons usages en matière de mariage*, trad. L. Bercher et G.-H. Bousquet, Maisonneuve, 1953. Voir <http://ghazali.org/books/marriage-french.pdf>

6 Le terme est également employé dans les rapports de l’homme à Dieu. *Ibid.*, p. 66 et 104.

7 *Ibid.*, p. 12.

8 Une veuve n’est pas autorisée à se marier immédiatement après le décès de son mari.

9 Al-Ghazâlî, *Le Livre des bons usages en matière de mariage*, *op. cit.*, p. 7.

10 *Ibid.*, p. 16.

11 *Ibid.*, p. 93.

12 *Ibid.*, p. 48.

13 *Ibid.*, p. 32.

14 *Ibid.*, p. 31.

15 *Ibid.*, p. 91.

16 Al-Ghazâlî, *Le Livre des bons usages en matière de mariage*, *op. cit.*, p. 34-35.

17 *Ibid.*, p. 106.

18 *Ibid.*, p. 65.

19 *Ibid.*, p. 93.

20 *Ibid.*, p. 32.

21 Al-Ghazâlî, *Le Livre des bons usages en matière de mariage*, *op. cit.*, p. 106.

LA SOUVERAINETÉ CALIFALE, ENTRE CANON MASCULIN ET PERPÉTUATION POLITIQUE DU VIRIL

Obéissez à Dieu et à son Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité.

Coran, 4, 59

Personne n'a de supériorité sur personne, si ce n'est par la piété.

HADÎTH

Celui que je chérirai le plus et qui aura le rang le plus proche de moi au jour de la Résurrection est l'imam¹ juste ; celui qui me sera le plus odieux et qui encourra le châtement le plus sévère au jour de la Résurrection est l'imam tyrannique.

HADÎTH

Qu'est-ce qu'un calife ? Un homme juste au service de la Loi de Dieu et à la tête de la communauté des croyants. Pour remplir son devoir, c'est-à-dire assurer la défense de la foi, le calife condense un rôle de guide des croyants et une fonction de chef politique. Et puisqu'il lui faut garantir une règle de vie conforme au Coran et à la charia, il est dans l'obligation de s'y soumettre le premier. Telle est la politique bonne : un art du commandement acquis par l'imitation et l'assimilation d'habitudes vertueuses et doctes. Hommes de lettres et hommes de lois se sont accordés sur ces préceptes essentiellement moraux, qui assurent le maintien de chacun à sa juste place, selon l'ordre hiérarchique voulu par Dieu. Étant donné le nombre restreint d'énoncés proprement politiques dans le Coran, on s'est surtout attaché à l'imitation du Prophète et de ses Compagnons à Médine. Aussi, d'une part convient-il de garder à l'esprit l'aspect coutumier et les circonstances de cette politique, son particularisme. D'autre part tenir compte de ce que l'interprétation qui est donnée de cette Origine mythique est elle-même toujours *située*

(historiquement, politiquement, sociologiquement, etc.). Elle ne manque donc pas d'exprimer la nature des pouvoirs et des savoirs qui se la représentent quels qu'ils soient.

La politique et la morale se rejoignent pleinement dans l'idée de justice. "Le terme de justice, dit Ghazâlî, veut dire équilibre satisfaisant, soit dans le caractère, soit dans les rapports avec autrui, soit dans les composantes de l'administration d'un pays²." Il y a homologie d'un niveau à l'autre, selon une même exigence de pondération et de proportionnalité (*munâsaba*). Idéalement, cette harmonique qui établit des correspondances entre micro et macrocosmes se déploie de manière musicale en suivant un modèle platonicien (un peu à l'image des zelliges ou des ornements muraux qui font pulser des étoiles, des figures polygonales et des couleurs selon un jeu d'entrelacs géométriquement rythmés, en continuité d'une échelle à une autre). Le calife, ce parangon du masculin, doit faire exemple à la suite du Prophète. L'accent est mis sur les vertus de courage, de tempérance et de justice qui constituent le noble caractère. Le califat requiert aussi une série de conditions selon la puissance : en premier lieu, le sexe masculin ainsi que l'intégrité corporelle. Tenues pour faibles par nature, les femmes ne sauraient régner. Le souverain doit aussi disposer de ses pleines facultés. (C'est pourquoi il était d'usage chez les Ottomans notamment d'aveugler les prétendants au trône qu'on voulait écarter du pouvoir.)

L'essentiel est que tout repose sur la personne du calife. Il est donc investi d'une responsabilité exorbitante. Qui plus est *devant Dieu seul* : il est libre de ne pas rendre compte de ses décisions et de ses actes à ses sujets. Pour autant, mis à part ses qualités personnelles, aucune dignité particulière ne l'érige au-dessus des fidèles, sinon l'ascendance qurayshite (reliant à la tribu du Prophète), disent la plupart des écoles juridiques. Surtout le calife n'est jamais qu'un exécutant et un disciple en conscience, non un père ou un législateur. Le pouvoir législatif lui échappe. Et la paternité du peuple ne lui est pas attribuée. On ne lui reconnaît en principe aucun charisme, il ne détient aucune illumination particulière. Et aucun appareil cérémoniel, aucun culte ou pratique idolâtres ne doivent l'entourer. Enfin, il n'hérite pas du pouvoir : il est élu par un collège de représentants qualifiés de la communauté, au titre de son bon caractère et de ses compétences. Égal parmi les égaux devant Dieu, il demeure l'instrument d'une souveraineté qui ne lui est jamais que prêtée et dont il peut être démis à tout instant. Sans trait distinctif autre que ses qualités personnelles, le prince doit se contenter d'être l'agent zélé des droits de Dieu et des musulmans.

La souveraineté repose donc sur la charia qui détermine les limites et les finalités de cette puissance. Cela ne suffit toutefois pas à établir la légitimité du calife : il y a aussi un pacte entre la communauté et lui, qui fonde en réciprocité une relation de confiance et de solidarité. L'autorité politique est précédée par cette condition *suspensive* qui sert le masculin. Ce pacte suppose en effet un choix, une décision libre. Il a pour finalité de soutenir une

hiérarchie théologico-politique adéquate et de déjouer les spécularités fausses ainsi que les mauvais mélanges d'un ordre de puissance à l'autre. On voit ainsi s'échelonner, sur une ligne verticale depuis l'Origine, une série d'alliances (*mîthâq*, *akd*) entre Dieu et Adam, entre le Prophète et ses Compagnons et les Médinois³, puis le calife et sa communauté, et, en dernière instance, entre les conjoints. D'un pôle à l'autre, les maîtres occupent une fonction vicariale juste et ordonnée selon la Loi divine. Idéalement homothétiques dans la forme, un pacte rejoint l'autre qui est sa condition de possibilité. Et cette consonance est supposée s'opérer de haut en bas sur l'axe médian de justice. À la fois symétriques et hiérarchisés, ces liens trouvent sens et légitimité au centre où idéalement tout se rejoint : le spirituel et le temporel, la morale, la politique et la religion.

On a dit à juste titre que de tels rapports ne relèvent pas du contrat ou d'un accord qui égalise les parties de manière réciproque et dans l'immanence. Ils rappellent plutôt les serments qui au désert unissent les tribus et suspendent les disputes : la parole donnée y engage des obligations mutuelles, tout en convenant d'une hiérarchie dans la puissance. On y reconnaît aussi la réminiscence biblique du pacte de Dieu avec le peuple élu. En tout état de cause, les pactes instituent et ordonnent : ils établissent chaque fois la reconnaissance du supérieur par l'inférieur qui le sert. Et ils entérinent ainsi une dette et une relation d'allégeance : une subordination indépassable entre des parties pouvant être incommensurables par nature. Si le supérieur est souverainement en soi et pour soi au sommet, l'inférieur en revanche n'existe à la limite que par et pour l'autre. Cette relation de dépendance implique d'un côté le patronage du Puissant, de l'autre le soutien, l'humilité et la fidélité du servant, voire davantage : l'abandon confiant à celui qui commande, protège et défend. Mais on voit combien un ordonnancement aussi "mystique" au départ peut servir le despotisme à tous les niveaux.

C'est Al-Mâwardî⁴ (974-1058) – dont l'œuvre a canoniquement fondé le califat abbasside – qui a traduit la délégation de puissance en des termes politiques : elle entraîne une cascade d'obédiences depuis Dieu qui transmet explicitement le commandement (*amr*) à son Envoyé, jusqu'au souverain et jusqu'à l'homme (le mâle adulte et libre) dans son foyer. Il est dit que le supérieur supplée par nature à l'incapacité de l'inférieur. Et encore une fois, sa protection recouvre à la fois assistance, guidance, tutelle et garantie, aux plans tant juridique que moral et physique. C'est pourquoi les liens du calife et de la communauté sont comparés à ceux du mariage (et vice-versa). On a également apposé sur ces relations un schéma hylémorphique : le calife est à la communauté, ce que l'âme est au corps, ou encore l'homme à la femme dans l'engendrement, c'est-à-dire un principe dominant qui informe et anime une matière le plus souvent perçue comme inerte en elle-même.

Si dissymétrique soit-il, le pacte entre le haut et le bas engage les sujets, lesquels doivent prêter assistance et obéissance à leur souverain. Par la voix des oulémas⁵, ils font serment d'allégeance (*bay'a*) comme il était d'usage

dans les tribus. Il existe aussi un principe de consultation (*shûrâ*) où, dans un esprit de compagnonnage également réminiscent des mœurs tribales, la communauté s'engage à soutenir le calife. (Et les islamistes ne se privent pas d'insister sur ce point qui selon eux ferait pendant à la démocratie.) Le calife de son côté a pour tâches de respecter l'ordre et la sécurité, de conduire la prière et la guerre, de guider les croyants en réprimant l'innovation et l'hérésie, de présider à l'application des peines légales. L'essentiel est que ces devoirs présupposent le jihâd majeur : une lutte contre soi-même de tous les instants, au côté duquel, dit Ghazâlî, la guerre proprement dite est "comme un zéphyr sur une mer démontée". On l'a dit mais il faut insister sur ce point, un maître ne peut contraindre quiconque s'il ne se contraint pas lui-même. Toute politique (califale ou autre) repose sur cette exigence.

Pour mener à bien sa mission politique et religieuse, le souverain doit témoigner d'une piété scrupuleuse et savante, se montrer compétent, courageux et plein d'énergie, équitable, ennemi de la tyrannie et des tyrans. Étant naturellement porté vers la Connaissance (de Dieu) et la Vérité, il est censé avoir perdu le goût des plaisirs et des biens matériels. À quoi s'ajoutent les traits classiques du beau caractère dont conviennent les théologiens et les philosophes : une noblesse et une grandeur d'âme qui d'instinct amènent à ignorer les bassesses, une volonté ferme et audacieuse face au devoir, du *sabr* dans la poursuite de la justice, de la douceur dans sa mise à exécution, et en général la haine de toute forme de violence. L'aptitude naturelle est nécessaire, et elle sera consolidée par l'habitude.

*Donnez le pouvoir, gens de bien, à un homme aux bras puissants, habile
aux choses de la guerre
qui ne se laisse pas amollir par la douceur des temps prospères
qui ne s'affaisse pas quand mord l'adversité
Qui n'a cessé de traire la Fortune à la bonne mamelle puis à la
mauvaise
Qui a obéi un jour, un jour commandé
jusqu'à ce que la constance devienne inébranlable à l'épreuve
un homme ferme dans ses opinions, ni superbe ni humble.*

La Fortune, on l'aura remarqué, est femme, et le prince, un guerrier capable de la séduire et la conquérir. Les épreuves qu'il a traversées l'ont affermi, et pour avoir été tour à tour *dominant et dominé*, cet homme a expérimenté toutes les places. Sa maturité s'exprime par une fermeté intellectuelle et morale (*sabr*) que les vicissitudes n'entament plus ; aussi dédaigne-t-il les tentations du luxe et résiste-t-il sans peine à l'amollissement. Ni orgueilleux ni humble, il a gagné au fil des ans équilibre et sérénité.

Il existe aussi des lectures philosophiques des pactes constitutifs qui insistent moins sur la dissymétrie des parties que sur le caractère élévatoire qu'elles présupposent et accomplissent. Dans cette perspective, le parrainage est toujours librement offert, et la souveraineté n'est en aucun cas contrainte.

L'inférieur pour sa part (qu'il s'agisse d'Adam, des Médinois ou de la femme) est doté de libre arbitre et de droits. Dès lors que l'agent est *responsable* et qu'il tend vers le Souverain Bien, sa subordination-dépendance prend un sens fondamentalement éthique et spirituel. Ce sont en effet de part et d'autre des rapports de bienveillance : l'inférieur éprouve amitié respectueuse ou amour envers son maître. Et dès lors que l'autorité est juste, il ne peut y avoir de confusion entre les ordres d'un niveau à l'autre, de hiérarchisation usurpée ou de reflets inadéquats.

Le calife ne saurait donc être divinisé, et le maître de maison n'abuse pas de son pouvoir sur les siens. Chacun trouve à s'épanouir et à s'épancher selon ses capacités et son rang. Il reste que la lettre des pactes est à revivifier sans cesse au centre : dans le rapport à Dieu, pour que la voie moyenne soit, à chaque échelon, insufflée par l'esprit. La piété et l'intention bonne conditionnent la politique. Et ce qui unit le calife au Prophète n'est pas un donné définitif présentant des gradations dans la puissance, c'est une même idée de Justice qu'anime la foi et dont participe la raison. En supposant de la rationalité face à la Révélation, et en engageant la responsabilité du sujet, le Pacte comme la Loi sont censés libérer la communauté de la souveraineté pure et de la force : ils peuvent mettre les excès du viril en échec et sauvegarder l'islam de ce qui en fait une religion de la crainte et de l'obéissance aux maîtres.

À la fondation de la science politique, Al-Fârâbî (872-950) a décrit une idée de la souveraineté qui se déporte du côté de l'utopie, au-delà du masculin comme juste milieu : celle d'un philosophe-roi ou d'un sage qu'éclaire l'intelligence divine au sommet de l'Être, et qui est remarquable à la fois par sa sainteté et par les qualités intellectuelles présentées dans *La République* et dans *Les Lois* de Platon. Ce seigneur n'a gagné son autorité que parce qu'il est pour ainsi dire devenu un Intelligible vivant, qui contemple amoureusement la plénitude du divin, ou de l'Un et de l'absolument simple. Pourtant, ce souverain-démiurge ne se contente pas de méditer sur les essences éternelles. Il redescend de son empyrée pour conduire les hommes à la lumière spirituelle. Sa guidance et sa pédagogie amènent les habitants de la cité idéale farabienne à leur accomplissement humain, c'est-à-dire au perfectionnement moral et à la joie. Ils doivent tout à ce maître aussi éclairé et vertueux que rare, qui occupe le plus haut rang de la hiérarchie mystique. Dans un tel cadre de pensée, le salut personnel et celui de la collectivité se confondent.

Inutile de dire qu'historiquement parlant, c'est la "politique" qui s'est imposée. L'élévation des sujets ainsi que leur consultation par le prince ont tôt cédé à la soumission. D'autant que la subordination de "l'inférieur" déjà instituée par le principe hiérarchique ordonnant l'ensemble, s'est encore appuyée sur une norme rigoureuse : un principe d'obéissance aux maîtres de ce monde, établi non comme règle politique mais comme *prescription religieuse*. La foi impliquant l'assujettissement (aux maîtres et à la communauté), le dissensus devient un manquement aux *droits de Dieu* : une

faute dont l'homme sera comptable en ce monde et en l'autre. La vulgate en a déduit qu'il est juste de persister dans sa condition, fût-elle injuste et précaire : il faut respecter l'ordre et la hiérarchie, et prendre son mal en patience en attendant le Jugement divin. Le *sabr* sert Dieu et les despotes.

L'insistance coranique sur l'obéissance laisse pressentir la crainte de l'hybris et de la fitna, la virulence comme la persistance de la passion "politique" des "hommes." Les assassinats des premiers califes et les guerres de succession qui ont suivi la mort du Prophète⁶, toute la violence qui a entaché les débuts de l'islam, ont ancré la demande de sécurité et d'autorité des sujets. Si bien que protégé par son souverain, l'homme gagne en tranquillité ce qu'il perd en liberté : le parallèle avec la condition de la femme est patent. Ce guerrier qui a déposé les armes obtient l'ordre et la paix civile au prix d'un renoncement à la "politique". Il récupère le commandement ailleurs, en particulier dans son foyer domestique – non sans mal comme on le verra plus loin. L'essentiel dans l'islam reste la relation à Dieu, la mission de témoin de Dieu : "Ô vous qui croyez ! Pratiquez avec constance la justice en témoignage de fidélité envers Dieu, et même à votre propre détriment ou au détriment de vos père et mère et de vos proches, qu'il s'agisse d'un riche ou d'un pauvre car Dieu a la priorité sur eux deux" (4, 135).

On l'a dit, la soumission volontaire du sujet suppose la justice du prince, autrement dit, son bon caractère et gouvernement de soi. Dans le cas contraire, face à un prince tyrannique, la révolte n'est un droit qu'en cas d'impiété et de non-application de la charia. Les fidèles sont juste tenus de marquer leur réprobation contre l'irréligion du calife – et ce par le truchement des oulémas. De plus, l'accusation ne se rapporte qu'à l'exercice de la fonction monarchique, non au domaine privé. (Or comme on le verra, c'est précisément le devenir domestique du prince qui entraîne le despotisme.) Ghazâlî va encore plus loin dans la destitution du politique : si la communauté prend le parti de chasser le tyran, elle doit le faire avec pondération, sans injustice et sans troubles, benoîtement en somme. Dans sa hantise de la fitna et de l'hétérodoxie, dans sa sainte horreur de l'excès, du fractionnement de l'autorité et de la communauté, Ghazâlî n'hésite pas à légitimer l'autocratie. La paix et l'unité de la communauté priment toute autre considération – étant entendu que celle-ci est déjà consensuelle en droit ; ce qui va dans le sens du conservatisme, de l'allégeance au fort en tant qu'Élu de Dieu et, en règle générale, d'une délégation aux puissants. Mieux vaut la tyrannie que le désordre issu "des passions rebelles et des opinions divergentes". Avec Ghazâlî, la ligne legaliste du sunnisme en vient finalement à céder sur la justice elle-même. Nécessité fait loi, et "le moindre des deux maux est encore un bien relatif".

Ce type de réalisme politique aura de beaux jours devant lui. De même que perdurera malgré tout la ligne contraire : il fallait que l'archè fût singulièrement pressante pour que les détenteurs du pouvoir s'assurent de telles prescriptions. Dissensus des "hommes" et persistance de la fitna donc :

les révoltes, la violence disséminée par les factieux, les hérésiarques, les frondeurs schismatiques ont contribué à produire par un choc en retour l'autoritarisme des gouvernants et le conformisme de la communauté sunnite. Non seulement la rébellion s'est déclarée très tôt, dès la mort du Prophète avec les guerres d'apostasie et avec le califat d'Othmân⁷, mais elle n'a pour ainsi dire pas cessé d'inquiéter les princes.

Certains sont retournés au désert sitôt disparu celui qui les avait rassemblés : les pactes étaient moins religieux que "politiques" pour ceux qui s'étaient juste inclinés devant la puissance armée du Prophète. D'autres comme les Kharidjites (les Sortants), prônant la justice et l'égalité entre les hommes, ou les Qurra'⁸, autres guerriers intransigeants et sectaires, ont mis un terme à des engagements qu'ils estimaient trahis : ils ont rompu l'allégeance à une religion "corrompue". Pour ces puristes, la Loi ne se négocie pas, le Jugement n'appartient qu'à Dieu, l'autorité du Coran surpasse celle de l'État. Et le juste milieu ne fait pas sens dès lors que l'Islam est perverti par des gouvernants impies. Le monde avec, inévitablement, ses compromis politiques, ses transactions très humaines, ses richesses et ses plaisirs nouveaux, est condamné. Tout le prestige impérial, les réglementations et les sophistications apparues avec le développement de l'État, sont rejetés. Ces ultras retrouvent donc, au nom de la Loi de Dieu cette fois, l'intransigeance qui régnait dans les Sables. Ils tracent une ligne de dissidence qui réactive les logiques du désert tout en trouvant son langage dans l'islam. Ils se rassemblent, prennent les armes au titre de l'*amollissement de la foi* de leurs frères, et se retournent contre eux. C'est dire que pour peu que l'ordre tiédisse, et les pulsions du viril reprennent le dessus, sans toujours renvoyer à la volonté de puissance anarchique des Jâhilites, ou aux conquêtes et à des rêves de butin. De temps à autre, se lèvent du sein même de l'islam des dissidents qui se réclament d'une piété littéraliste et sévère. Chaque fois, il s'agit de retrouver l'inimitable pureté et intégrité de l'Origine, la folle irréductibilité du désert.

La voie du masculin est étroite, la conciliation de l'autonomie spirituelle et des réalités politiques, difficile. Depuis la hiérarchie des divers organes jusqu'au devoir d'obéissance et au dissensus comme péché, en passant par la nature du contrat, l'absence de responsabilité politique du calife et son autorité, la réduction du bon gouvernement à sa seule vertu – comment ne pas conclure à la fatalité du viril en politique, malgré l'impératif de justice ? Comment envisager la distinction et l'opposition des masculinités ? L'idéal monarchique est resté une *affaire personnelle* : inquiétude, scrupules, solitude immense et repli du prince en son intériorité psychique. Puissance des autorités religieuses et crainte de la Loi divine, conformisme moralisant de la communauté pour contenir le viril. Dans une perspective ghazalienne, la sortie du désert n'est pas politique : seuls les prophètes, les sages et les hommes de haute spiritualité parviennent véritablement à se libérer de l'archè et des dualités qui déchirent l'homme et la communauté.

La représentation du califat qui a triomphé est celle qui est née dans le sillage prodigieux des conquêtes. Cet élan et ces victoires vont marquer un régime jeune, un ordre nouveau qui sera coulé dans le moule des grands appareils monarchiques d'Orient. L'Islam aura donc été politiquement marqué par le désert en amont, puis par l'expansion et l'emprunt aux pays conquis. Les schèmes virils qu'il est supposé maîtriser – mais qui ont servi son dessein impérial – l'ont emporté sur l'esprit de modération et de modestie. Cet héritage, avec ce qu'il comporte de gloire, de suprématie et de faste, éclipse forcément les tiédeurs du masculin dans la mémoire des peuples (surtout déclinants). Et l'influence du conquis sur le conquérant est d'autant plus forte qu'elle peut coïncider avec l'archéologie du désert. Les similitudes ne manquent pas entre peuples guerriers : entre le legs aristocratique du désert d'Arabie et l'ethos du chevalier sassanide en particulier. En revanche, avec l'amollissement du Bédouin – ce conquérant gagné à la splendeur des vieilles civilités –, l'institution du pacte va progressivement céder place à l'idée persane de l'élection divine du prince, voire de sa prédestination. Le despotisme et le principe dynastique prennent alors le pas sur la justice. Au vicariat du Prophète succède la toute-puissance de celui qui est finalement devenu "l'Ombre de Dieu sur terre".

Au premier stade du récit khalidounien, le calife, habillé de laine et manifestant une humilité de bon aloi, a préservé la simplicité et le compagnonnage fraternel des premiers temps. Ainsi Omar, le deuxième calife "bien guidé" ; ou plus tard les premiers Omeyyades andalous et les premiers Ottomans qui se rendent à pied et quasiment sans escorte à la mosquée et qui, en campagne, se mêlent à la soldatesque sous la tente. La parité du monde tribal et l'esprit valeureux et égalitaire de l'islam originel sont encore entrelacés. Il y a indistinction entre l'honneur et la justice, et le centre est un espace consensuel qu'ordonnent la mesure et la fraternité. Avec les gloires impériales et l'extension de l'appareil monarchique, le prince va s'éloigner de ses sujets et le processus de despotisation s'engager.

Ce calife-là commande et intercède pour les sujets tel un Prophète. Il "sauve du Mal et disperse les ténèbres", proclament bientôt les dithyrambes qui le portent aux nues. Et il donne force et validité à la Loi et aux institutions ; mieux, sans être à l'origine de la Loi, il l'*anime*, lui donne vie et effectivité : sans lui, elle demeure lettre morte. L'institution en elle seule n'existe pas ; elle nécessite le souffle démiurgique d'un maître que traverse un influx divin, et dont les ordres et les sentences sont sacrés. "La terre appartient à Dieu qui a appointé le calife [pour elle]", écrit le poète arabe Farazdaq à propos de Mu'awiyya⁹, le premier Omeyyade (602-680). Et le souverain est vite devenu comme en Perse le père, le pasteur, le soleil – astre unique et resplendissant sans lequel l'ordre cosmique lui-même ne suit plus son cours. La divinisation du monarque ne sera jamais théorisée et instituée, mais les musulmans se sont inclinés devant une puissance qui touche au firmament : le calife est lumière, il bénit. Impénétrable et vengeur, il est le refuge des

hommes et le maître du destin. Les causes en viennent à se confondre : les droits du souverain, tout comme ses victoires ou ses ennemis, sont ceux de Dieu. Des glissements de sens ont installé ce monarque dans une unicité mimétique et contiguë à la Transcendance. Et toute la communauté se mire dans le faste et la pompe du calife de Dieu.

Il y a chez Ghazâlî comme chez nombre de penseurs, en parallèle aux appels à l'ordre, une véritable méfiance voire du dégoût pour la politique. D'un excès à un autre, de l'anarchie au despotisme et à l'impiété, la politique n'a aucune dignité, c'est la spiritualité qui distingue les meilleurs en ce monde. Ce penseur ne reconnaît pas le moindre prestige à ce domaine, et il ne montre aucune sollicitude envers le souverain comme le requiert la charia. La fréquentation des princes est même selon lui une chose dégradante, car le pouvoir intoxique l'âme et contamine l'homme de bien.

Au terme de cette rapide incursion dans la souveraineté califale, on est encore confronté à la perméabilité du masculin et du viril et à la hiérarchisation du pouvoir. Mais le viril n'est jamais entièrement posé en droit, et le principe d'obéissance ne va pas sans conditions : il faut respecter le pacte avec Dieu et s'assurer la sauvegarde de sa Loi. Il reste toutefois la question fondamentale du renoncement au politique proprement dit : l'abandon des hommes à la Volonté et au Jugement de Dieu, la soumission patiente aux maîtres, l'indifférence à une vie chaque fois moins publique, la mélancolie qui de nos jours encore étreint des peuples aux prises avec la violence de leurs dirigeants. Si la politique est l'art de commander et de se faire obéir en attendant les fins dernières, le musulman devient un homme respectueux du pouvoir, que mobilise un gouvernement juste de sa propre intériorité : dans le souci de soi et dans la sphère domestique, à l'exclusion du reste.

Qu'est-ce alors que la politique sous l'emprise du viril ? On s'accorde généralement à traduire le terme par *siyâsa* ; et ce mot renvoie par son étymologie à la conduite et au dressage des chevaux. Il désigne la force coercitive et le domaine réservé du souverain, à tout prendre une *domestication*. Avec l'absolutisme du calife d'un côté, et la conformité communautaire de l'autre, le dissensus des opinions comme les différends entre les "hommes" ne viennent à expression que sporadiquement, de manière éruptive ou à la marge, dans les zones de dissidence frontalières. La politique s'inscrit comme jeu de semblance et de pouvoirs dans l'ordre despotique – qu'il s'agit maintenant d'examiner.

1 Et il n'y a pas chez les Sunnites de différence entre imam et calife. "Le calife est le substitut du Législateur pour la garde de la religion et le gouvernement des affaires d'ici-bas sur un fondement religieux. C'est pourquoi on appelle cette fonction « califat » ou « imamat »" (Ibn Khaldûn).

2 "Dès lors que s'établit une hiérarchie louable entre le monarque, son armée et ses sujets, hiérarchie où le prince est clairvoyant et autoritaire, l'armée fidèle et obéissante, les sujets

faibles et dociles, on dit que la justice est instaurée dans ce pays”, Ghazâlî cité par Mustapha Hogga, dans *Orthodoxie, subversion et réforme en islam : Ghazâlî et les Seldjoukides*, Vrin, 1993.

3 C’est la Charte de Médine qui établit sous l’égide de Dieu un pacte de protection mutuelle entre le Prophète, ses Compagnons exilés, et les Médinois qui les ont accueillis.

4 Juriste irakien de l’école chafiiite, Al-Mâwardî a formulé une théorie politique du califat. Il est notamment l’auteur de *Les Statuts gouvernementaux*, trad. et notes E. Fagnan, Typographie Adolphe Jourdan, Alger, 1915. Voir : <https://archive.org/details/lesstatutsgouver00mawauoft>

5 Les oulémas (ou “savants” au sens premier du terme) sont chez les Sunnites les “interprètes qualifiés de la conscience religieuse” (Joseph Schacht). Théologiens et docteurs de la Loi, ces clercs se veulent les gardiens et les transmetteurs des connaissances jadis enseignées dans les médersas. Ils sont aujourd’hui contestés dans leur autorité par les intellectuels islamistes, formés dans les universités séculières à des savoirs contemporains.

6 Trois des premiers califes sur quatre ont péri assassinés. Sous Othmân, le troisième d’entre eux, il y eut des troubles qui furent suivis de la Grande Discorde, *al-fitna al-kubrâ* (655-661), laquelle donna naissance au chiisme.

7 Troisième calife de l’islam : aristocratique, riche et très tôt converti, il accède au pouvoir en 644. On lui reprochera son népotisme et un certain laxisme dans l’administration des provinces. Il périt assassiné en 656.

8 Voir Leïla Babès, *L’Utopie de l’islam*, op. cit., p. 93 et suivantes.

9 Cité par Patricia Crone et Martin Hinds in *God’s Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Oriental Publications, 1986.

III

DE LA CONQUÊTE AU DESPOTISME : L'EXEMPLE OTTOMAN

LE MYTHE OTTOMAN, ILLUSTRATION PARADIGMATIQUE DU VIRIL

Impossible d'arriver à comprendre comment ils ont pénétré jusqu'à la capitale qui est pourtant si loin de la frontière. Cependant ils sont là, et chaque matin semblent accroître leur nombre. [...] S'entretenir avec eux, impossible. Ils ne savent pas notre langue. [...] Carnivores aussi leurs chevaux !

FRANZ KAFKA

*La pureté des Ottomans est grande
Ils ont trouvé un ami puissant en la personne du
Seigneur
Partout où ils portèrent leurs pas, ils trouvèrent leur
chemin
Ils envahirent des pays, vainquirent des nations...*

AHMEDI

Comme le désert, le sérail des Ottomans, avec en son centre la figure éblouissante du sultan, est l'un des hauts lieux de l'imaginaire oriental et occidental. Cette puissance exclusive après Dieu est l'incomparable même, par sa vertu (ou ses turpitudes et ses crimes), sa majesté (ou son impotence), sa gloire (ou sa déchéance sous le voile). Et si le thème du sérail fascine, c'est que la virilité s'y trouve portée au sommet de l'État, à son paroxysme : à une hauteur prodigieuse, vers laquelle tous les regards se portent et toutes les institutions convergent. Adoration et absolue subordination de tous, "transcendance" couplée à l'harmonie du cosmos, exploits guerriers, jouissance sans limites, éclat sans pareil dans un cadre réminiscent du paradis. Il ne s'agit pas de revenir une fois de plus sur les arcanes et les chicanes du sérail, mais d'élucider le type despotique du viril, à la faveur de l'histoire ottomane, depuis ses prémisses conquérantes jusqu'au zénith de cet Empire-monde et à la fixation domestique du pouvoir. En s'attachant au cadre institutionnel, aux tensions qui le travaillent et à ce qu'il révèle d'une crise qui

semble en définitive plus constitutive du régime que seulement conjoncturelle. Comment ce système qui contredit le modèle califal en vient-il à suivre une évolution khaldounienne ?

Tout en “sautant aux yeux”, comme l’écrit Montesquieu à propos du gouvernement despotique¹, le viril est au sérail comme ailleurs masqué par les signifiants qui l’évoquent : grammaire de la souveraineté et du pouvoir, lexique de la machine impériale et de la guerre, description fantasmatique de la jouissance du maître. L’occasion est trop belle de le donner à voir dans ce milieu on ne peut plus démonstratif, sur une périodicité longue (entre le xiv^e et le xvii^e siècle). La virilité semble en effet y trouver une illustration quasiment allégorique de ses logiques et de ses impasses. De plus, aucune dynastie en Islam ne l’a porté à une telle expression jusqu’au seuil de la modernité. Ce n’est pas un hasard si le sérail a inspiré des concepts politiques² tels que la *monarchie seigneuriale*³ de Bodin ou le *despotisme* de Montesquieu, lecteur d’Aristote. Pour Aristote, le *despotês* est d’abord le maître absolu des personnes qui dépendent de lui et de ses biens pour vivre. Seuls en effet ceux qui sont dépendants comme les esclaves, les femmes et les enfants, peuvent être dominés. Et la *despotéia* a ceci de fallacieux qu’elle fait valoir une partie (la famille) pour le tout (la société) en donnant puissance et autorité au maître. De même pour Montesquieu, le despotisme, ce gouvernement “sans loi et sans règle d’un seul homme qui entraîne tout par sa volonté et par ses caprices⁴” procède à (et de) l’amalgame du public et du privé⁵ : “Tout se réduit à concilier le gouvernement politique et civil avec le gouvernement domestique, les officiers de l’État avec ceux du sérail.” L’économie domestique en vient à incarner la déchéance du politique. Et cette perversion ne relève pas d’un régime particulier, précise-t-il, elle les guette tous : elle agit à l’instar du viril dont elle est le fruit.

On s’est longtemps complu en Europe à présenter le sérail comme une fabrique de dépravations en tous genres, faisant triompher la jouissance et la mort. Un espace clos, saturé, peuplé de monstres : créatures “abjectissimes”, “machines désirantes”, automates, houris, castrats, aveugles, muets, “invertis”... Et on a épilogué sans fin sur la soumission du sultan aux sultanes, aux eunuques et aux favoris. On s’est également demandé comment, sinon par la servitude volontaire, un peuple a pu accepter d’être ainsi “châtré”. En réalité, les représentations ont fluctué selon la puissance. Au xiv^e siècle, à Venise, on respectait (sans l’apprécier pour autant) un Seigneur qui, comme le veut Platon, gouverne d’une main de maître son empire comme sa maison⁶ selon des principes de justice et de fermeté. Jean Bodin et Machiavel ont d’abord salué dans le Grand Turc l’héritier de l’Empire romain : tant d’ordre, de discipline, de grandeur. Bodin, qui n’est pas insensible à la puissance de l’État, n’a pas totalement condamné une monarchie “où le prince fait seigneur des biens et des personnes par le droit des armes et de bonne guerre, gouverne ses sujets comme le père de famille ses esclaves”. Mais dès que l’Empire a fléchi, on n’a plus caché son mépris.

De leur côté, les chroniqueurs des Ottomans ont nourri le culte dynastique ordonné par les sultans avec la luxuriance fleurie des courtisans. Ombre de Dieu et Refuge du Monde, le Padichah veille à l'ordre et à la gloire des "domaines et lois de la Maison d'Osman", c'est-à-dire de l'Empire tout entier qui, il faut le souligner, lui appartient en propre : il s'agit bien d'un domaine dont l'appropriation s'est faite par les armes. Et en tant que vicaire de Dieu, le monarque reste la source de toute autorité. Son ombre projette le salut et la sécurité sur la terre, et sa vertu est proprement architectonique : elle fait en sorte que les institutions et les lois fonctionnent et se soutiennent harmonieusement. Quelques siècles plus tard, l'Empire de Süleyman (dixième sultan de la dynastie, a régné de 1520 à 1566), avec sa grandeur, son faste, son territoire qui s'étend de l'Europe centrale à l'océan Indien, ne tarde pas à éveiller la nostalgie. Les historiens ottomans du XVII^e siècle ont repris les schèmes khaldouniens qui font succéder à l'élan des grands guerriers (Osman, Bayezid) une phase de construction de l'État et un apogée (avec Mehmet II et Süleyman) aussitôt suivie de l'amollissement et du désordre attendus ; et la dramaturgie devient quasiment une allégorie.

Pour le chroniqueur Mustafa Ali (1541-1600), la leçon politique passe par le retour à l'ordre et à la morale à la tête de l'État. C'est que le sérail enclot le sultan. Il ne le sert plus seulement, il le *voile*, c'est dire que tout à la fois il le protège, le dissimule et le sépare de ses sujets. Selon une lecture khaldounienne que partage Montesquieu, ce retrait du sultan explique l'affaiblissement du régime. Dans les récits populaires en revanche, on attribue la crise qui s'est installée à l'absence de maîtrise de soi et de virilité, et la perte de légitimité consécutive. On veut un *sahib-i sayf*, un homme d'épée avant tout, "assis sur le trône du contrôle de soi et de la gravité". Un Père protecteur qui guide son peuple et se montre capable de purifier le pays de la corruption et du désordre, et non un prince "captif des plaisirs et des factions du palais." Un "lion mâle de la jungle"⁷ et un bon musulman qui périt en *chahid* (en martyr) à la tête de l'armée, plutôt qu'un sultan déchu qui se cache derrière ses murs et abandonne le pouvoir à ses familiers. En bref, un "homme" digne de ce nom, non le Sultanat des femmes (1566-1656) et l'abdication face aux émeutes et mutineries des janissaires. On supporte d'obéir à un monarque absolu qui tue ses frères et a droit de vie et de mort sur ses sujets, on le soutient même religieusement, pour autant qu'il se révèle un maître, capable d'assurer la grandeur de l'Empire.

Évidemment, cette domestication de la politique n'est plus aujourd'hui le seul problème identifié par les historiens⁸. Mais il suffit d'un peu solliciter les textes anciens pour retomber sur le thème de l'amollissement, ou du passage de la phase conquérante à la "politique du harem" et au déclin. Le Mal en politique, soit ce qui porte atteinte tout à la fois à la religion, à la raison et à l'honneur, ne renvoie pas ici à la confusion du public et du privé. Le mélange des sphères est au contraire convenu là où le politique s'identifie à la morale, et où on ne distingue pas le bon gouvernement de soi, du foyer, et de l'État. Et

ces auteurs ne s'en prennent pas à l'abus de pouvoir et à l'arbitraire pour autant que l'empire croît, que la Loi est respectée et la sûreté garantie par l'État, et que le sultan reste accessible à son peuple comme l'exige avec force la tradition islamique. Ce qui est réprouvé, c'est le non-respect de la charia et le voilement du prince, c'est-à-dire à la fois sa séparation d'avec le peuple et l'avilissement d'un guerrier devenu lointain, dépendant, concupiscent et mou "comme une femme". Cette dénaturation offense la création de Dieu et sa Loi, *a fortiori* quand elle survient chez celui qui guide le peuple et anime l'ensemble des institutions. De là une désacralisation progressive, avec ce qui s'ensuit de troubles à l'intérieur et à l'extérieur du palais.

Il ne s'agit pas de suivre ici le fil embrouillé des conjectures sur le sérail, où l'on voit, au lendemain même de l'apogée, dès la mort de Soliman *el-Kanouni* (le Législateur, dit le Magnifique en Occident) en 1566, le vizir saisir les commandes de l'État, les sultanes et leurs cercles factieux intervenir derrière des claustras, tandis que les princes sont assassinés, emprisonnés, rendus impotents. Les gouvernements valsent, les dépenses et la corruption ne cessent d'augmenter, les janissaires se mêlent des affaires du palais, dégradant encore l'autorité de l'État. Dans les campagnes d'Anatolie et d'Asie Mineure, des bandes de paysans armés sèment l'anarchie et des féodalités voient le jour. Les conquêtes marquent le pas, les armées se cantonnant de plus en plus à des positions défensives en Europe et en Iran. Il arrive qu'un sultan puissant (Murad IV) ou qu'un grand vizir compétent (Koprülü) redressent la situation. Mais à peine viennent-ils à disparaître que le pays replonge dans la crise, à croire qu'il n'y a pour ainsi dire pas eu, ou si peu, de moments masculins. Le sérail ne sera revisité ici que pour mettre en évidence l'*involution* d'un système ayant pour propriétés d'être à la fois conquérant et coextensif à une Maison, d'exprimer deux régimes antinomiques de la virilité. La crise "politique" procède pour une grande part d'une tension interne au genre viril.

1 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre V, chap. XIV, Gallimard, 1995.

2 Voir Alain Grosrichard, *Structure du sérail : la fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Éditions Garnier Frères, 1979.

3 Jean Bodin (1529-1596), penseur de la souveraineté notamment, a formulé la première théorie moderne de l'État.

4 Voir <http://dictionnairemontesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367168359/fr>

5 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, op. cit.

6 "Il n'est d'ailleurs ni contre la nature ni contre le droit des gens que le prince soit dans l'État maître de toutes choses y compris des lois, pourvu qu'il exerce justement l'autorité qu'il tient de ses armes ou de son sang : le père de famille n'est-il pas le maître non seulement de ce qu'il gagne mais encore de ce que gagnent ses esclaves, voire des esclaves eux-mêmes, si l'on en croit le droit des gens", Bodin, cité par Lucette Valensi dans *Venise et la Sublime Porte, La naissance du despotisme*, Hachette, 1987, p. 80.

7 Cf. Gilles Veinstein et Nicolas Vatin, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements de sultans ottomans, XVe-XIXe siècles*, Fayard, 2003, p. 34 et suivantes.

8 Sont incriminés la dégradation du vizirat et des divers corps d'armée, l'incompétence des dignitaires suite à la vente des charges et à la corruption, les dépenses du Trésor et les crises

financières en séries, la fin de la “manière ottomane”, le brouillage des ordres sociaux... Et l'idée même de déclin défendue par Bernard Lewis est aujourd'hui remise en question.

LES CONQUÉRANTS OU L'ENTHOUSIASME GUERRIER

La plus grande jouissance de l'homme c'est de vaincre ses ennemis, de les chasser devant soi, de leur ravir ce qu'ils possèdent, de voir les personnes qui leur sont chères le visage baigné de larmes, de monter leurs chevaux, de presser dans ses bras leurs filles et leurs épouses¹.

GENGHIS KHAN (selon Rachiddedin)

Le nomade avec sa machine de guerre s'oppose au despote avec sa machine administrative ; l'unité nomadique extrinsèque s'oppose à l'unité despotique intrinsèque. Et pourtant, ils sont tellement corrélatifs ou compénétrés que le problème du despote sera d'intégrer, d'intérioriser la machine de guerre nomade, et celui du nomade d'inventer une administration de l'empire conquis. Ils ne cessent pas de s'opposer au point même où ils se confondent.

GILLES DELEUZE/FÉLIX GUATTARI

Une nuit, le père d'Osman, fondateur de la dynastie ottomane et chef d'une tribu appartenant à la confédération turkmène² d'Oghuz, fit le plus faste des rêves : Dieu avait élu ses descendants, ils allaient régner sur un grand peuple. Doté des qualités guerrières qui prévalent dans les marches eurasiennes et se croyant investi d'une mission, le jeune turcoman va accéder à la chefferie, puis fonder au XIII^e siècle un petit émirat au nord-ouest de l'Anatolie, sur la frontière seldjoukide avec Byzance. Pour affermir sa souveraineté et accroître son charisme, il s'assure la bénédiction d'un derviche, le cheikh Edebalı d'une confrérie *ahî* ; lequel lui donne sa fille en mariage et confirme le présage : ses fils et petits-fils domineront le monde. Les "hommes" sont de grands rêveurs, des visionnaires qui parlent en poètes et aiment les prophéties. La protection de Dieu est la seule qu'ils sollicitent et tolèrent, car elle leur assure la faveur

du Destin, et par suite, le respect des hommes.

On retrouve le thème des tribus guerrières inauguré avec les Jâhilites sur le plateau d'Anatolie : chez ces Turcs islamisés à l'aube du ^{xiv}^e siècle, à l'heure où, s'estimant élus de Dieu, les Ottomans engagent leur destin de conquérants. La nudité des Sables n'a pas son pareil. Pourtant, dans les récits de fondation, les premiers Ottomans et leurs cousins mongols rappellent dans les grandes lignes l'ethos guerrier des Arabes de la Péninsule³. Ainsi leur sujétion ombrageuse à la généalogie et à l'honneur, la force d'âme qui porte à l'exploit et fait stoïquement supporter les maux, une effervescence prédatrice un jour, libre et généreuse le lendemain, la *'asabiyya* et les logiques segmentaires, du factionnalisme "politique", une brutalité qui écrase au passage les finesses de la civilité citadine – de quoi nourrir les affabulations les plus tenaces et les engouements d'un nietzschéisme de bazar.

Quels rapports existe-t-il entre le *ghazi*⁴ ottoman, le Bédouin jâhilite et le seigneur de guerre afghan d'aujourd'hui, ces surmâles que séparent les siècles et les continents : la même vocation guerrière ? Une certaine idée de la religion ? Ou bien des environnements similaires ? Le croisement de ces déterminants sans doute, dans un agencement où le désert s'islamise et où l'islam se désertifie, en produisant l'alliage très résistant de la virilité. La nécessité physique serait-elle si forte qu'elle parvienne à marquer le dogme et à imposer ses lois ? Est-il possible que l'esprit jâhilite fasse retour après l'enseignement du Prophète ? "Dieu, aurait dit Muhammad, accorde à mes Compagnons d'émigrer, et *ne les fait pas revenir en arrière*⁵."

Et de fait, le désert revient tel un englobant, une Puissance de première grandeur. Comme l'a montré Xavier de Planhol⁶, la géographie, avec cette ceinture d'aridité allant de l'Atlantique à la Chine du Nord, conditionne ce monde ; comme si d'un bout à l'autre des terres d'Islam, était assigné un même Destin lourd de conséquences "politiques" où la nature prélève un tribut léonin sur la culture. Le récit cyclique d'Ibn Khaldûn se laisserait alors interpréter selon l'idée qu'à chaque fois une nature hostile rattrape l'histoire en l'annihilant – avant de la relancer à partir du vide : table rase et forces vives qui jaillissent du néant, agissent par rebonds et perpétuels recommencements, en provoquant l'instabilité de l'État (*dawla* en arabe, un mot dont l'étymologie évoque l'image du cercle, de l'alternance ou de la succession, et du tour). Chaque fois en Arabie et au Moyen-Orient, au Sahara, en Iran, en Asie Centrale, au Gobi..., on reconnaît une même réaction viriliste, des lignes de force analogues. Origine de vie, origine de mort, le désert n'en finit pas de tracer la carte de l'Islam et son Histoire.

Et cela affole l'autre pays de l'Islam, le pays masculin-citadin, en lui apposant sa signature "politique" : en projetant sa dépense ou sa part maudite sur la civilité et la religion. Alors que dans les villes et dans des campagnes plus clémentes, les fidèles, c'est-à-dire la majorité des musulmans, ont refoulé l'*archaï-cité*, soudain, ces "hommes" des frontières se rappellent à leur mémoire. "Ils arrivent comme le destin, sans cause, sans raison, sans égards,

sans prétexte⁷ et sèment le chaos, armés d'une piété sommaire, d'une hostilité foncière contre l'autorité, d'une fascination pour la haute culture scripturaire, l'urbanité exquise des notables et des marchands, les jardins, "la lente thésaurisation" des pays anciens : "perles fines, vins profonds, personnes véritablement accomplies⁸". Ces citadins avaient oublié, ou voulu oublier, la provenance et le parcours de leurs aïeux : les vicissitudes encourues, la précarité et la grossièreté premières, la rapidité du changement. Le savoir et le raffinement des mœurs ayant effacé les dernières traces d'atavisme, ils ne conservent plus que l'Histoire sainte : les expéditions du Prophète, la bravoure d'Ali, les vertus des autres Califes véridiques (premiers califes de l'islam), l'invincibilité du "sabre de l'islam". Bref, ce qui trame l'Histoire monumentale, dont Nietzsche dit qu'elle "ne retient que les effets", soit la manière dont la sortie du désert a ouvert aux musulmans le monde et l'Au-Delà, et aux autres hommes la "religion parfaite".

Comme l'indique la racine *f.t.h.*, qui signifie "ouvrir", et qui donne *futûhât*, "les conquêtes", conquérir n'est pas seulement prendre, c'est aussi donner, subjuguier et séduire avec ce que l'on possède de meilleur, de supérieur. Réciproquement le conquis gagne le dominant par sa civilité (il "l'amollit"). Réitérée d'un siècle à l'autre, la conquête, qui a effacé le désert en offrant aux chefs un trône et des territoires, est aussi ce par quoi le guerrier anarchique et razzieur devient un chevalier. Elle lui apporte tout à la fois l'honneur, la force, la prospérité, la civilité et l'Au-Delà. Les "hommes" se sont jetés tout entiers dans cette entreprise plus que vertueuse. Portés par leur *enthousiasme* et par des promesses on ne peut plus avantageuses, ils ont avancé avec la vitesse que l'on sait jusqu'aux confins du monde.

Des hordes et des ghazis à l'origine de l'Empire

Les clans turco-mongols ont toujours été redoutés : leur cruauté et leur rudesse ont terrifié les mondes musulman et chinois. En même temps, on attend parfois comme une délivrance des grands vivants du désert et des steppes. La fascination pour le primitif et pour le recommencement qu'il ordonne participe de la mythologie du décadent. En terres sunnites, où l'espérance messianique est beaucoup moins forte qu'en terres chiïtes, et face aux tyrans, ces "hommes" des marches et des confins peuvent incarner le possible. Dans ces pays conservateurs où des monarques autoritaires écrasent leurs sujets, et où l'Histoire semble toujours buter sur les mêmes écueils, ils représentent alors l'espoir, le retour à des traditions frugales et égalitaires.

L'Empire des steppes, c'est, depuis Attila et pendant pas moins de treize siècles, une formidable déferlante de peuplades guerrières, une bousculade effrénée de clans et de petites dynasties qui se sont portés des frontières de la Chine jusqu'à celles de l'Europe. Et cette ruée des hordes de Haute Asie sur les vieilles civilisations du Sud semble avoir la fatalité d'un cataclysme

naturel. Elle ramène la hantise des barbares, l'épouvante d'une *archivirilité* aux traits rudes, moteur d'une histoire saccadée, faite de courses et d'accélération brutales, suivies de longs silences et de reprises dévastatrices. L'Islam n'a que partiellement marqué ces tribus, il pèse relativement peu sur leur culture. Et ces zones eurasiennes ne sont pas désertiques à proprement parler. Les conquêtes turco-mongoles ne sont pas le fait de tribus faméliques et turbulentes fuyant les Sables⁹, mais de groupes relativement peu nombreux et organisés, conduits par des chefs qui ont parfois eu un dessein monarchique. De plus, l'élevage du cheval¹⁰ fournit davantage d'atouts militaires et de ressources économiques que celui du chameau ; les moyens et les enjeux de la "politique" s'en trouvent substantiellement modifiés : la souveraineté dissipative et poétisée du désert n'y a pas cours. La puissance repose encore sur les faits d'armes, sur l'hérédité, et sur la richesse ou l'étendue des aires de pâturage. Mais cela produit une sédimentation sociale autrement moins flexible que celle des Bédouins d'Arabie. La virilité se donne pour enjeux de prestige et de rang, outre le nom et le renom, de la propriété, non des prédatons furtives et éphémères et de la dépense. Cette dimension patrimoniale modifie les moyens et les fins de la "politique". Hiérarchisés et rassemblés en vastes confédérations, les clans turco-mongols sont quasiment des féodaux. Ils portent à leur tête des hommes d'autorité et de sagesse, et en surplomb, un "vrai chef", un *khan* ou un *khagan*. Dirigée par ces maîtres, la classe guerrière de "l'os blanc", se distingue du peuple de "l'os noir" ou des gens du commun, eux-mêmes situés au-dessus des esclaves et des prises de guerre. L'aristocratie prélève parfois l'impôt, conduit les razzias et commande les troupes.

Mobilité, rapidité, fureur, secret... Ce sont chaque fois les mêmes fulgurances qui fondent sur l'ennemi en s'ouvrant à l'immensité du pays sauvage. On voit surgir des lointains la figure mythique de l'archer à cheval qui, appuyé sur ses étriers, tire tout en fuyant, avant de revenir harceler sans relâche l'ennemi de ses cris, de sa hieure volontaire, de ses nuées de flèches infallibles et drues. Encerclement, retraite feinte, embuscades : la tactique n'a pas varié, qui faisait déjà dire aux consuls romains à propos des Scythes : "Ils ne font pas la guerre... mais agissent comme des brigands." Ces bandes frontalières n'en ont pas moins constitué, le temps venu, la cavalerie de l'Empire abbasside, soit le corps d'armée le plus noble. Réduits en esclavage et enrégimentés par les princes arabes, ces Turcs sont en effet devenus dès le ix^e siècle l'élite des troupes musulmanes : ce sont eux qui ont pris le relais des Bédouins ramollis, et redonné l'avantage au Croissant.

Bien qu'islamisés, ces peuples sont restés attachés à une religiosité populaire plus proche du chamanisme et de la mystique confrérique que de l'orthodoxie scripturaire. Leurs chefs montrent une tolérance religieuse qui n'est pas sans opportunisme politique. En revanche les clans se montrent inflexibles quant à la loi. Plutôt que la charia, ils suivent un code de justice (*yassa*) d'une rigueur extrême : réglementant aussi bien la protection des

faibles que la guerre, l'administration ou le commerce, ce droit inflige la peine de mort pour toutes les offenses, même les plus vénielles. La terreur réglemente le clan et se donne libre cours à l'extérieur. Pour avoir cultivé l'image d'une force brute et implacable, les hordes turco-mongoles sont frappées au sceau d'une férocité instituée, propre à marquer les esprits. On leur prête et ils revendiquent la visibilité et la vitesse de la foudre, la fureur des fléaux de Dieu, la sauvagerie du loup (leur animal totémique) opposée par convention à la bravoure du lion. La consommation folle, le désordre lyrique et toutes les procédures de conciliation qui suspendent la violence chez les Bédouins cèdent place à un déferlement d'horreurs. Machinique, le viril n'a plus ni face ni visage, il avance. Cette violence inouïe et leur structuration sociale expliquent que, sous la conduite d'un grand chef, les hordes parviennent à construire un État, fixer des frontières et intégrer un droit moins rudimentaire. Mais pour les peuples conquis, ce n'est au départ qu'une mêlée sauvage, où l'homme ne reconnaît plus son semblable. L'asymptote virile ne se retourne plus sur elle-même en boucle, poussée d'entrée de jeu à mort, elle contraint l'"homme" à aller de l'avant.

L'espace est constitutif de la puissance du conquérant : elle est imaginativement corrélée à l'illimitation de l'étendue et des biens à accaparer. Les chefs sont moins mobilisés par l'échange de rivalités que par la possibilité de conduire l'expansion, de se porter toujours plus loin et plus avant à l'intérieur du *vieux monde*. Sans compter que les hordes sont poussées dans leur dos par d'autres clans qui attendent leur tour, mobilisés par le butin, l'inépuisable soif de butin des peuples du Désert. Leur histoire se déroule à la croisée du besoin, de l'avidité et du désir compulsif de domination. Elle est moins placée sous le signe de la foi que déterminée par l'organisation politique et par les débouchés très convoités qui se profilent à l'horizon. Tout en poursuivant leurs conquêtes, les hordes amassent des biens et se reterritorialisent continuellement à partir de leurs acquis.

La chefferie s'établit dans des petits *khanats* qui, sitôt fondés, sont émiettés ou submergés par d'autres conquérants. Si l'on retrouve certains traits de la virilité bédouine comme la surréaction thymotique au milieu et le luxe vitaliste que cela traduit, les divisions internes, la prédation, la fureur et la dévastation, dès lors qu'on change de régime de souveraineté et qu'une violence énorme s'en dégage, tout les sépare. Et la "politique" se donne des enjeux plus ambitieux. Alors que, occupés à des jeux de langage poétiques et d'honneur, les Jâhilites ont longtemps tourné en rond dans leur Péninsule, les Turco-Mongols parviennent à se tailler des États et, par trois fois au moins, des empires immenses. Les pertes sont gigantesques, des clans par centaines disparaissent, mais certains parviennent à leurs fins. En accaparant la férocité et en canalisant la pulsion de mort, l'État limite la prédation, réglemente, et s'ordonne peu à peu à la citadinité et à la *civilisation des mœurs*. Seulement, la conquête, c'est-à-dire le geste le plus signifiant du viril, suppose un rêve d'illimitation, une dynamique comme urgence et aspiration pure, mettant la

volonté de puissance à l'épreuve et entraînant le déferlement des guerriers jusqu'aux confins du monde. La force vise l'absolu, disent les philosophes de l'état de nature. Et comme le note Clausewitz à propos des Tartares (un autre peuple turc, intégré aux hordes de Gengis Khan), leur problème consiste dans la capacité à durer, c'est-à-dire à avancer sans s'amollir, se diviser et sombrer dans la nuit ; sans se perdre dans cette trépidation multiséculaire qui a reproduit en cycles raccourcis les mêmes trajectoires et les mêmes errements. Comme s'il fallait cette dépense humaine, cette consommation et cette cruauté, avant que n'émergent quelques figures d'exception. Comme si le viril devait payer et faire payer ce prix, et les forces s'éprouver et entraîner la disparition des faibles et des petits, avant de trouver le digne héritier, le bon chef capable d'employer les ressources thymotiques des "hommes" et de les rassembler pour fonder une souveraineté durable.

Il y a tout lieu de croire que lorsqu'ils arrivent sur la scène de l'Histoire, les Osmanli – cette famille issue de l'une des tribus turques qui ont conquis l'Anatolie au XI^e siècle – n'expriment plus la primitivité des steppes. Mais il leur arrive encore d'y retourner, et c'est sur cette toile de fond qu'ils se profilent encore, chiens-loups en lisière du pays sauvage qu'ils viennent de quitter et des vieux mondes qui les craignent. Une fois vassalisés par les Seldjoukides – autres Turcs iranisés parvenus jusqu'au trône et à la haute culture –, ils se voient confier au XII^e siècle la garde de la frontière avec l'ennemi byzantin. C'est sans doute la désignation de frontaliers (*uç* ou *udj*) qui convient le mieux à ces pasteurs en armes qui, bien que devenus semi-nomades, restent toutefois des "hommes" turbulents, de libres appropriateurs.

Sur ce plateau d'Anatolie dont, selon René Grousset, "l'altitude, le climat, la végétation, continuent la zone des steppes de la Haute Asie", la frontière constitue pour ainsi dire un monde en soi. Comme l'a écrit le sociologue Georg Simmel : "La frontière n'est pas un fait spatial avec des effets sociologiques mais un fait sociologique qui prend une forme spatiale¹¹." C'est le site mouvant de la confrontation à "*l'espace ouvert*" (Ibn Khaldûn). Il produit un ethos intempestif, où la souveraineté s'exprime dans la jouissance perpétuellement relancée de vaincre et de se dépasser, et où ce qui mobilise ces "hommes" est autant le butin que l'action elle-même, et mieux encore son projet. Les conquérants ne sont ni des nomades qui ne visent pas l'appropriation des terres, ni des pionniers qui cherchent à se fixer. Comme le rapportent les récits populaires en invoquant une énergie toujours fraîche et l'imminence de la victoire, pour eux, la frontière n'est jamais qu'une butée à surmonter dans le mirage d'une chevauchée sans fin. Mais la propriété fixe et enferme, de sorte qu'on reconnaît cette virilité à ce double aspect qui la disjoint. Tout en portant l'impatience thymotique, les conquérants veulent posséder, conserver, accumuler et défendre leurs biens. Les plus forts d'entre eux ne résolvent pas la tension, mais parviennent tout de même à *instituer*, c'est-à-dire à durer, plutôt que de (se) dépenser et s'éparpiller en vain. Ils fondent des cités, font appel aux hommes de loi, rassemblent autour d'eux des

lettrés, des enseignants et des artisans de qualité ; paradoxalement ils se révèlent de grands bâtisseurs. Splendeur de Samarkand sous Tamerlan.

Ici, la frontière hésite entre deux religions du Livre et deux cultures, l'une épuisée l'autre émergente. Les petits émirats qui voient le jour nouent des traités intermittents avec les Byzantins. Convertis à l'islam, ils cultivent des traditions confrériques et corporatives mais joutent également pour leur ancien dieu. Le bey ou chef de clan qui émerge parmi ces frontaliers devient le vassal de Byzance, ne tarde pas à entrer dans les jeux de rivalité politique de son suzerain, et finit par se tailler un État à la pointe de l'épée. Murad I^{er} (1326-1389) se fait appeler "émir des émirs" (*emir ülümera*) pour se démarquer de ses pairs. Bayezid gagne au combat le surnom de Yildırım, "le Foudroyant", et se déclare sultan. Il unifie l'Anatolie, avant d'être arrêté par Tamerlan (en 1402).

Les conditions d'émergence du régime conquérant sont endogènes et exogènes : elles requièrent, outre la supériorité militaire, la poursuite et la consolidation de cette "politique" par l'héritier, sur des bases idéologiques, démographiques et économiques. Elles présupposent aussi la faiblesse des régimes avoisinants. Deux siècles et demi après Osman, l'empire s'étend des portes de Vienne au Yémen, de l'Algérie à l'Irak. "Ils étaient fraîchement convertis, hardis, non dénaturés, énergiques. Ils avaient des idéaux, ils avaient un but", écrit Herbert Adams Gibbons¹². Ce sont les mythiques ghazis : des frontaliers qui au xiv^e siècle peuvent encore passer pour des fauteurs de troubles avides de pillage. Générosité, fraternité, prouesses et anecdotes galantes, mœurs tumultueuses et frugales faisant belle part à la mystique et la poésie¹³. La légende ottomane présentera Osman bey, "sultan, fils du sultan des ghazis, ghazi lui-même, seigneur des marches et des horizons, héros du monde", comme le champion de l'islam. Et les traditions populaires des xv^e et xvi^e siècles ne manqueront pas de célébrer ces guerriers intrépides qui rêvent du Prophète, vénèrent leurs chevaux, évoquent la gloire du martyr et "les vierges innombrables" qu'ils gagneront en ce monde et en l'autre. Les récits de leurs batailles sont tissés avec ceux des champions arabes, de 'Antar à Hamza l'oncle du Prophète, en passant par Khalid Ibn al-Walîd, "le sabre dégainé de Dieu".

Les ghazis épousent, à quelques nuances près, le code chevaleresque des groupes de garçons que l'on rencontre un peu partout en terres d'Islam. Guerriers sans terres et sans emploi, chevaliers errants cherchant subsistance, mystiques, célibataires et cadets en déshérence et en quête d'aventures. Toute une population flottante de garçons que rassemblent le compagnonnage des armes, la solidarité confrérique, des aspirations à la révolte parfois, du brigandage en période de troubles ou de disette. Selon les circonstances, ils penchent vers l'anarchie ou la civilité, sur la base d'un même ciment : une éthique islamique mâtinée de coutumes et d'énergies virilistes. Ibn Battûta¹⁴ (1304-1377) les décrit en Anatolie comme des groupes organisés qui, ayant gagné en prestige, suppléent à la défaillance de l'autorité centrale

(des Seldjoukides de Rum et de Byzance) en exerçant la justice et la sécurité. Ibn Khaldûn les présente en Syrie comme un corps hautement conscient de ses valeurs qu'on reconnaît à ses emblèmes, ses formules de solidarité, son organisation hiérarchique tissée de loyautés. Le polissage des mœurs s'y accompagne de l'obéissance soufie. La sublimation du viril par les voies de l'éthique islamique et de la civilité citadine produit un nouveau type proprement aristocratique : on ne s'attardera pas ici sur l'idéal de chevalerie¹⁵ (*muruwwa* et *futuwwa*), on mentionnera seulement que la catharsis islamique a libéré l'homme de l'hyperbole et de la disjonction, tout en maintenant les vertus de bravoure, de générosité, de courtoisie du désert et le goût de la poésie. Y sont greffés les préceptes cardinaux d'amour de la Connaissance, de tempérance et de justice qui caractérisent le masculin, de pair avec les élégances physiques et langagières propres aux cours et aux élites citadines. Exprimant l'âge d'or abbasside, cette double synthèse de valeurs religieuses et profanes, ainsi que des cultures arabe et persane, a constitué un modèle de raffinement qui est aujourd'hui encore identifié comme le propre de la civilisation islamique.

Cultivant l'amitié, ces jeunes gens se regroupent en *fraternités*, nouant ainsi des liens qui leur assurent une '*asabiyya* complémentaire ou de substitution. Le partage d'une profession, d'une affiliation confrérique ou ethnique, les échanges au sein d'un quartier et d'une catégorie sociale, en fournissent l'occasion. En règle générale, le viril comme le masculin se construisent tant au sein de la famille, par l'identification au père (ou au frère aîné), qu'à l'extérieur, dans un micro-groupe d'élection qui initie au monde des "hommes". Premier espace de sociabilité et de reconnaissance publique, ce collectif confère au jeune resté dans l'ombre du père et de l'aîné une reconnaissance individuelle, une dignité propre. Dans le même temps, il lui enseigne les règles plus ou moins policées de l'entre-soi homosocial. L'amitié y crée une rivalité féconde, où le sujet se soutient d'émulation et d'antagonismes mimétiques. L'amour du chef peut sceller le lien, les hommes s'identifiant à lui. Pas de masculinités sans cette fraternité qui, faisant corps, s'immisce entre la famille trop proche et une communauté plus ou moins lointaine.

Il existe une affinité profonde entre le nombre qui fait la force et le viril qui veut toujours plus de puissance. Mais la coexistence de ces deux principes élémentaires ne manque pas de provoquer des tensions. Égocentrée, la volonté de puissance isole le viril. La fraternisation dans le partage de la croyance et de l'action glorieuse le renforce au contraire, en le confortant dans ses valeurs et ses fins. Mieux, elle l'exalte comme tel : il y a une ivresse thymotique, une exaltation viriliste du groupe qui se constitue dans le risque et l'action en commun. C'est pourquoi, idéalement pour le viril, le collectif ne doit être ni trop grand (de manière à assurer la reconnaissance et à fonctionner) ni trop petit ; la tribu, la confrérie ou la bande lui conviennent. L'opposition entre l'individu viriliste et le collectif implique que pour s'établir et durer, le vivre

ensemble doive ou bien trouver une croyance, un ordre de raison supérieur (souscrire de quelque manière aux lois et aux arts du masculin), ou bien, comme le dit Ibn Khaldûn, se soumettre à la contrainte d'un chef.

La foi islamique rassemble, mais la persistance de l'archè peut amener toute la société à se cloisonner d'une manière ou d'une autre, en reproduisant la même logique. Il s'agit de se retrouver dans les mots de la tribu, selon le sang et le rang, entre gens de qualité aux aspirations partagées, et de repousser le Dehors – l'hostilité de la nature et celle des "hommes" agressifs par essence – en créant des réseaux de parenté et de solidarité (plus ou moins) étendus. On ne s'ouvre qu'au cousin, au voisin, au condisciple, à la limite au musulman, en cercles qui s'enchaînent ou se recourent. Et, comme au désert, on se méfie de l'inconnu qu'on situe mal dans cet enchevêtrement réticulé. Pour des penseurs aussi différents qu'Ibn Khaldûn et Al-Fârâbî, "ce qui importe dans l'état de nature, c'est de vaincre, dominer ce qui se présente". La guerre est au départ l'essence même de la vie en commun. Étant soumis au corps et à des instincts brutaux, les hommes sont portés à la domination. Gouvernés par le goût de la conquête et du pouvoir, ils font régner le droit du plus fort. S'ils ne s'ordonnent pas à la morale et la Loi religieuse qui les sauve, ils retombent dans l'animalité et sombrent selon Al-Fârâbî dans une "cité ignorante", où leur nature prédatrice reprend le dessus.

Ce pessimisme est largement partagé par les théologiens et les juristes, qui ont amplifié le thème coranique de la faiblesse humaine. "Ils reconnurent que la révolte, l'envie, la tyrannie et l'hostilité réciproque sont innées chez l'homme, et que la crainte seule peut ramener le méchant au bien¹⁶". Le politique advient alors comme une nécessité contraire à la nature ; pire, comme une construction qui sera fatalement autoritaire puisqu'elle doit apporter un frein à la violence toujours latente. Et non seulement la politique est toujours marquée par l'incertitude mais, dans le meilleur des cas, elle ne reste qu'un moyen trouvant sa finalité hors d'elle-même : c'est-à-dire dans la religion et la sagesse qu'elle est supposée servir et qui peuvent sinon la vaincre, du moins contenir la nature dévastatrice des "hommes". On ne s'étonnera pas que, de ce point de vue, les masses (*âmma*) soient *systématiquement* présentées comme prêtes à suivre leurs instincts bestiaux et les appels des démagogues ; et que le monarque apparaisse comme une bénédiction du Ciel, un protégé de Dieu qui chasse le spectre de la sauvagerie et de la fitna.

Les Turcomans des frontières, qui "ont du zèle [religieux], un bon cheval, un arc, un sabre, une lance et un bon compagnon", "vont au combat comme à leurs noces". (Consacrée, l'image identifie désir et thymos, dans l'ardeur à combattre pour une bonne cause.) Dans ces régions oubliées par le *basileus*, ils font régner l'ordre et protègent les paysans pressurés par l'impôt. Entre cet État (ottoman) naissant et l'Empire byzantin¹⁷, on assiste à un va-et-vient de petites guerres et d'alliances, de tolérance envers une religion du Livre et de

poussées de fièvre islamique à l'appel des confréries. Des infiltrations en Europe puis l'établissement dans la région amènent la vassalisation progressive des Byzantins ; et par là même, l'imprégnation des mœurs et des lois de Byzance chez les ghazis.

Malgré leur mot d'ordre de jihâd (ou de ghaza), les Ottomans ne sont pas portés par l'islam rigoriste et missionnaire des Almohades¹⁸ ou des Wahhabites issus du désert. Du reste, ils n'ont jamais entrepris de convertir les populations annexées. Leur religion est vite soluble dans l'ambition "politique" et la pulsion prédatrice des steppes. Comment démêler l'enthousiasme, la bravoure et l'attente des jouissances finies et infinies qui mobilisent le guerrier ? Comment l'"homme" qui croit *selon son corps*, comme le dit Ghazâlî, peut-il dissocier les dépouilles de ce monde et les faveurs de l'autre, lorsque la force et le plaisir peuvent être conjugués au sommet de l'Être et par-delà la mort ? L'islam n'étant pas pour le conquérant une religion éthérée, et le Prophète ayant lui-même promis à ses fidèles des récompenses matérielles, on peut craindre pour les injonctions médianes de la morale de Dieu.

D'autant que selon l'école de droit hanafite¹⁹ à laquelle souscrivent les Ottomans, tout succès est religieusement validé. À la guerre comme aux noces, pour vivre comme pour mourir, les combattants sont d'autant mieux payés de retour que leur conduite réussit : cela témoignerait de la protection divine. L'agir n'a plus à se justifier *a priori*, comme intention ou comme obéissance. Dans ce monde saturé de sens, la vertu s'établit à la lumière des faits. Les théologiens défendent l'idée en des termes piétistes : comme accueil d'une vérité divine impénétrable en soi. Grâce à cette croyance, l'"homme" ne rencontre d'autre limite que celle qu'il prononce (ou subit) lui-même, la limite posée par le fait accompli. Deux ordres de visibilité se confondent alors en échangeant leur horizon d'interprétation. Avec l'assentiment de Dieu, l'homme peut revendiquer la domination au nom d'un réalisme de l'action.

Déjà la souveraineté monarchique elle-même manifeste une sorte de grâce ou d'empathie providentielle, puisqu'elle ne saurait être sans la volonté divine. En livrant furtivement un éclair de sens, l'action réussie accrédite encore cette ligne de faveur. Et si ces validations (des victoires, la naissance d'un fils, de bonnes récoltes...) se renouvellent, elles substantifient la *baraka*, un certain jeu initiatique ou magique et manipulateur avec le Destin, qui nimbe de sacralité les monarques et les chefs victorieux²⁰. Sous la loi hanafite, c'est-à-dire sans ordre de raisons intermédiaires, le viril a toutes ses chances ; le machiavélien peut être conforté dans ses vues, et l'opportuniste associe les recettes des Miroirs des princes²¹ aux variations du sort. La politique n'est plus que le fruit des conciliabules secrets entre le monarque et son Seigneur. Immensément seul, juste soutenu par l'avis occasionnel des docteurs de la Loi, le souverain guette les signes de Dieu.

Pour les premiers Ottomans, les armes ont parlé clair : Dieu leur a assuré la domination sur les civilisations les plus prestigieuses de leur temps. La guerre,

qui procure un pouvoir extraordinaire aux princes, l'accroît encore s'ils l'engagent sous une bannière sacrée, *a fortiori* s'ils l'emportent. Aussi la dimension "jihadiste" sera-t-elle mise en avant par certains monarques. Et des parallèles sont dressés avec la première geste de l'islam rejouée tardivement par les Turcs, qui plus est, en terre chrétienne. Le jihâd est alors célébré comme l'élément constituant du régime. Ne pouvant pas se prévaloir d'une généalogie sacrée comme les dynastes arabes, les Ottomans fondent leur légitimité sur la guerre sainte (surtout après leur conquête de La Mecque et de Médine). Leurs armées comme leurs victoires sont celles de Dieu, ils sont ses serviteurs les plus éminents depuis le Prophète.

Une fois la machine militaire et la centralisation de l'État mises en place, la volonté de puissance conquérante est institutionnalisée : cette "forme primitive de l'affect" (comme le dit Nietzsche) se donne désormais un projet impérial, clairement énoncé par Bayezid (1360-1403), d'abord, puis par Mehmet II (1432-1482). Sous Süleyman (1494-1566), le jihâd devient un pilier de la foi (une '*ibâda*', comme la prière ou le ramadan que tout musulman se doit d'accomplir), ce qui est loin d'être conforme à l'orthodoxie. La guerre va "exalter la Parole de Dieu" et "éliminer la corruption du monde". Ici comme ailleurs la cause religieuse sert l'ambition du prince – lequel va édifier l'État selon l'ordre et la finalité militaires. Ainsi l'armée devient une caste privilégiée qui paie un service *personnel* au souverain auréolé de prestige ghazi. Les sujets, eux, sont divisés en *re'âya* (troupeaux) soumis à l'impôt, et *askeri* (soldats) qui s'en trouvent exemptés et qui bénéficient d'une juridiction spéciale. Dans les régions conquises, le système timaral est établi²². Et dès Mourad I^{er} est instauré un *kadiasker* (juge suprême des armées) qui dirige les oulémas eux-mêmes, cumule le commandement de l'armée et les charges administratives. C'est enfin un *beylerbey* (seigneur des seigneurs), soit un commandant en chef de l'armée, qui gouverne les provinces colonisées. Cette politique qui va dans le sens d'une rationalisation de l'État – seule l'allégation du jihâd est officiellement religieuse – vise surtout la disciplinarisation et le contrôle du viril. Le régime régleme de la manière la plus stricte un ordre militaire qui le légitime mais peut le mettre en péril : on ne recourt pas sans risque à l'archè.

Et dès lors que le jihâd est le principe constituant du régime, il ne peut cesser ou connaître l'échec sans que la légitimité et l'ordre politiques ne se délitent. Aussi le conquérant est-il condamné à poursuivre sa progression. Et plus les batailles seront incertaines, plus les Ottomans feront appel au mythe de fondation. Ils vanteront l'imaginaire des frontières, accumuleront les titres, et prétendront rehausser le Croissant sunnite en livrant bataille aux chrétiens et aux Chiites. Pourtant la cause du jihâd ne va pas de soi puisque l'islam interdit la division de la communauté, la guerre entre coreligionnaires. Les Ottomans ont dû multiplier les sophismes et les fausses accusations (de traîtres, de "collaborateurs" ou d'hérétiques) pour justifier des guerres fratricides. En outre, leur armée comme leur administration étaient largement

peuplées de chrétiens fraîchement convertis. Avec l'évolution despotique du sérail et la désacralisation progressive du sultan, l'expédient n'est apparu que plus illusoire encore. Mais en maintenant la fiction jihadiste et ses insignes prestigieux, le *ghaza* perpétuait le mythe impérial au fondement de l'identité ottomane.

La souveraineté à l'épreuve de la succession : l'impossible partage

La souveraineté des Ottomans a ceci de particulier qu'elle appartient au clan tout entier, femmes incluses. Si exclusif et absolu que devienne le pouvoir du sultan, il n'en reste pas moins tributaire de "la famille d'or" et du "clan sacré" : *al-î Osmân* (la Maison d'Osman). L'une des spécificités de la Sublime Porte est cette coutume qui établit en ses fondements l'indissociabilité de l'Empire, du prince et de sa Maison. Elle explique la centralisation du pouvoir. Et elle pointe son caractère constitutivement despotique au sens aristotélicien du terme. Ni le territoire ni le peuple, et pas même la religion n'entrent dans la définition de l'Empire. Identifié aux "*domaines et lois de la Maison d'Osman*", l'Empire appartient au monarque régnant au nom de la dynastie. Celle-ci l'a transmis à l'héritier supposément le plus capable, tout en le plaçant sous sa bonne garde.

Et là encore tout se passe (nominalement tout au moins) comme si la souveraineté se voulait illimitée : elle n'est bornée ni dans le temps (les Ottomans font remonter leur généalogie à Noé), ni dans l'espace puisqu'ils prétendent à la monarchie universelle, ni par la définition ethnique ou religieuse des sujets. Elle ne connaît d'autres frontières que celles, fluctuantes, qu'établissent les conquêtes. Il en va de même dans l'exercice interne de la souveraineté que seule contraint la charia. Non seulement le pouvoir du sultan est absolu, mais sans lui l'État reste un corps sans âme, une dépouille. À défaut de créer la Loi, ce qui serait contraire à l'islam, le monarque lui donne effectivité, ce qui en pratique semble équivalent. Il en devient l'incarnation sacrée. De plus, l'Empire ne trouve son unité qu'en sa personne. La souveraineté qu'il magnifie rassemble des sujets très différents (ethniquement et religieusement), fait le lien entre les diverses juridictions, entre les corps institutionnels et les actes du gouvernement, enfin entre la lignée des Osmanli et le monarque en titre. "Unique soleil dans le ciel du sultanat", le Padichah (un titre persan repris par les Ottomans) est l'agent consacré de la volonté de Dieu, et tout s'ordonne par ce centre si peu masculin, qui commande, insuffle puissance et vie, articule, réunit, veille à l'ordre cosmique lui-même. La titulature extravagante que se donnent les Ottomans reflète cette suréminence ontologique.

Mais on est d'emblée confronté à une tension entre le sultan régnant et le partage (même nominal) de la souveraineté avec sa Maison. À la conjonction

de la guerre, de l'islam, et de la "politique" dans la dynamique du jihâd, s'ajoute cette concentration non moins problématique. Le sultan conquiert l'Empire au nom de Dieu, et exerce la souveraineté au nom des siens également. Or, si en droit – et très conformément à l'arché – la souveraineté est Une ou elle n'est pas, de fait, la Maison est toujours tentée d'arracher au monarque des parcelles de puissance. Pour autant, le lien entre les deux reste indissoluble : même au sommet de la gloire, le sultan ne se sépare pas d'elle. Réciproquement, la Maison ne peut exister sans son Padichah, même s'il est désinvesti du pouvoir réel. Il y a là une dépendance réciproque qui fait moins la force (comme le voudrait la 'asabiyya d'Ibn Khaldûn) que la fragilité du système, au contraire puisque les relations vont violemment se nouer derrière le voile.

La durée exceptionnelle de la dynastie ne laissera pas, à juste titre, de surprendre. Au vu de cette longévité, on peut se demander à quelle instance le régime s'ordonne *in fine* : au maître conquérant et despotique qui gouverne sans partage ? Ou à la Maison c'est-à-dire au sérail, ensemble considérable de serviteurs et de parents des deux sexes qui entoure le sultan ? En réalité, dans ce système qui semble constitué à partir de l'unicité et de la suréminence du monarque, souveraineté, autorité et puissance concordent rarement. La domesticité est porteuse de tensions redoutables que masque la présence aveuglante du sultan. Ce corps qui mêle furieusement parenté, assujettissement réel ou apparent et ambition "politique", ne renoncera jamais à reconquérir un pouvoir qui lui a été ôté par la force, et qu'il administre en l'observant de près. En particulier à l'heure de la succession au trône où chaque membre du clan est susceptible de reprendre ses droits et de tenter sa chance.

Le Coran ne statue pas sur la succession des chefs ou des monarques, et cela n'a pas cessé de créer des problèmes. Les faiblesses qu'elle dévoile au grand jour et les mutations qu'elle a provoquées en font une question aussi sensible que disputée : le viril y fantasme son unicité et son illimitation. Au départ, dans les steppes, la succession se rapporte à la conquête. Puisque tous les hommes du clan dominant participent au combat, le territoire et le butin sont confiés à chacun d'entre eux : la parité des guerriers et leur égalité devant la mort induisent ce partage – et ce qui s'ensuit : le fractionnement de l'autorité et des clans. Devant la rivalité mimétique des "hommes", et dès lors que leur ambition "politique" et leurs appétits ne sont jamais rassasiés, "les Ottomans, dit Mehmet I^{er}²³, ont dès leur début tiré les leçons de l'expérience (ancestrale) et refusé le partage du gouvernement²⁴". Afin de ne pas morceler la souveraineté en divisant le patrimoine conquis, le pouvoir est entièrement confié à un seul membre du clan : émir d'abord, puis bey, sultan enfin (après 1407). Destituée de tout pouvoir, la Maison est maintenue dans une puissance en titre, pour que le prestige, la légitimité et la continuité dynastiques soient assurés. Présente et absente, la famille rôde autour du trône. Elle ne manque pas de faire retour à la mort du Padichah, lorsque le

grand jeu de la souveraineté peut être relancé par la rivalité ouverte des prétendants. Les guerriers ne cèdent jamais totalement sur leur puissance. Ils renâclent devant le premier d'entre eux et attendent l'occasion de redresser la tête.

Au départ, durant les périodes d'expansion rapide, est promu celui qui émerge du clan par son charisme, ses qualités de chef, ses appuis. Dans le cadre galvanisant du jihâd et sous la loi hanafite, Dieu se porte garant du bon choix ou du juste coup de force politique. Mais face à une parentèle ambitieuse, le nouveau maître ne parvient à se maintenir au pouvoir qu'en perpétuant un régime de guerre à l'extérieur et de violence "politique" au dedans. À l'aube de la dynastie, Osman (1281-1326) assassine son oncle pour prendre le commandement. Murad I^{er} ouvre son règne (1359) en luttant contre ses frères, puis il aveugle l'un de ses fils (ce qui l'invalide comme prétendant au trône). Son héritier Bayezid fait exécuter son frère. À sa mort, une guerre civile déchire les prétendants au trône – gagné au final par Mehmet I^{er}. Les règnes suivants aux XV^e et XVI^e siècles connaîtront pour ainsi dire tous des déchirements et des crimes analogues, avec ce qu'il en coûte de cruauté et d'instabilité au sommet de l'État.

Cependant la règle veut que l'expansion et la sauvegarde du patrimoine prévalent sur l'ambition personnelle et les désaccords privés. Aussi diverses formules de succession, toutes inopérantes, ont-elles été tentées. Les sultans ont d'abord désigné un successeur de leur vivant. Ce n'est qu'un choix indicatif, sans force de loi : le favori reçoit juste le commandement de l'armée sur la ligne de front la plus importante de l'Empire, et on lui confie une province à administrer. Répliquant le gouvernement de son père à une moindre échelle, le très jeune *chehzade* y devient un "homme" et une figure publique reconnue – manière classique d'apprendre son métier de roi, de se gagner clientèle et popularité. Il est alors le mieux armé pour la course au pouvoir puisqu'il détient, outre le soutien de son père, ces trois forces essentielles que constituent le caractère (la virilité), les réseaux aux postes de commandement et la reconnaissance populaire. Mais c'est compter sans la *rubûbiyya* : l'amour et la jalousie du pouvoir, la passion des "hommes" – alors même qu'avec les conquêtes, l'enjeu va croissant. Les sultans prennent dès lors le parti de ne plus livrer leur choix qu'*in extremis*, à l'article de la mort. Typiquement viriliste, cette politique de la dernière heure et du secret en dit long sur l'âpreté de la lutte pour le trône. La disposition s'avérant tout aussi mauvaise, les Ottomans en viennent à adopter une solution radicale qui se borne à entériner la force. Sous Mehmet II, une loi *contraire à la charia* mais approuvée par les oulémas (les docteurs de la Loi) établit que "pour le bien de l'État", il est "recommandable" que tous les frères et plus globalement tous les prétendants au trône soient tués ; et ce, dès l'arrivée au pouvoir du nouveau souverain, et quel que soit l'âge²⁵. "La mort d'un prince est moins à regretter que la perte d'une province." Et "un malheur privé vaut toujours mieux qu'un malheur public".

On fait prévaloir la raison d'État et l'argument du moindre mal. Au titre de l'unité et de la stabilité de l'Empire, on valide le crime qui affermit le pouvoir du monarque en annihilant la politique des "hommes". La '*asabiyya* est détruite au sommet de l'État, seule importe l'unicité du souverain. Pour renforcer son pouvoir, celui-ci inaugure son règne par un sacrifice à l'appui d'une *fetva* impie : une réplique singulièrement inverse et perverse du geste abrahamique qui sacrifie à la toute-puissance et n'ouvre pas à la paix mais à la guerre *intra-muros*. Le despote marque son avènement par le meurtre des frères et des pairs : il ne devient le père et le seigneur de l'Empire, qu'à la condition d'éliminer ses proches, soit les "hommes" potentiellement les plus dangereux.

Exercer la souveraineté revient d'abord à s'imposer comme l'*Unique*, et à user du droit de vie et de mort sur les siens afin d'assurer seul le pouvoir ; autrement dit favoriser un principe par rapport à l'autre, dans un ordre qui prétend à leur adéquation. Le sultan ne se délie pas d'une Maison possiblement fauteuse de troubles, il ampute ses branches vives, il l'anéantit comme potentialité "politique" ; il triomphe par la force des jeux de dépendance réciproque et de rivalité. L'assassinat est légitimé par l'Islam d'État, non pas au titre de la souveraineté, mais de la cause impériale et, paradoxalement, de la pérennité de la dynastie. Ce n'est pas l'autorité du sultan qui est mise en avant, mais bien l'aspiration à l'illimitation de l'Empire au niveau de l'espace (l'expansion territoriale) et du temps (la perpétuation dynastique).

On peut s'étonner que jusqu'à Murad III (1574-1595), treizième Ottoman à régner, la succession soit restée ouverte, alors même qu'elle met en péril le sommet de l'État. Pourquoi les Ottomans n'éliminent-ils le risque de division qu'*a posteriori*, une fois le trône investi, et de la pire des façons, par le crime ? Pourquoi n'ont-ils pas aussitôt institué le droit d'aînesse qui évite l'inter-règne, ce moment de tous les dangers qui semble rallumer l'ardeur des steppes et la rivalité irrépressible des guerriers. Qui de surcroît produit au grand jour toutes les tensions étouffées *intra-muros*, et détournées jusqu'alors par les conquêtes militaires ? C'est à croire qu'ils se veulent consubstantiellement et inéluctablement dominants, au-dehors comme au-dedans, qu'ils ne souffrent pas de ne pas l'être, ou de ne pas passer pour tels. Et qu'ils préfèrent que la désignation du prince surpasse les mortels en restant dans les mains de Dieu plutôt que d'élever au-dessus d'eux un "homme", un concurrent, un prétendant. Tout se passe comme si la souveraineté devait être arrachée à l'ordre naturel de la filiation, et ne trouver sa source qu'en elle-même selon une autonomie parfaite, en se coupant autant que possible de la Maison. Si le monarque régnant envoie son fils et la mère de celui-ci en province, c'est aussi que l'un comme l'autre impliquent une proximité et une dépendance inévitables.

C'est sous Mehmet II (qui a régné de 1444 à 1446, puis de 1451 à 1481) que s'opère le tournant proprement despotique du sérail, c'est-à-dire

l'avènement d'un gouvernement tyrannique d'essence domestique. En écartant les grands ghazis du pouvoir et en éliminant les "hommes" de la famille, ce monarque abat la parité aristocratique susceptible de lui disputer l'autorité. De l'empreinte originelle des steppes, seuls persistent le mythe ghazi et la vocation conquérante, laquelle sera conduite tout au long de ce règne, en Europe notamment. Les janissaires sont promus, et les *kouls* ou les esclaves de la Porte entrent au palais en charge du service personnel du sultan et de l'administration de l'Empire. L'apparat du prince devient byzantin, persan, écrasant : le Padichah n'a plus son égal. Mais, principe dynastique oblige, il ne triomphe véritablement que lorsque sa succession est assurée. La paternité couronne le viril : la filiation lui offre l'illimitation à laquelle il aspire. Et l'ordre ottoman est assuré sur les deux lignes. Il tue ses frères, mais n'a d'autre choix que d'épargner son héritier. Le viril paie ainsi tribut à sa mortalité et à la Maison qu'il a toutefois décimée.

Plus tard, au faîte de la maturité, il connaîtra le sort amer des "hommes" vieillissants : corps déclinants, pères qui voient leur fils dans la fleur de la jeunesse leur porter ombrage, devenir l'imparable rival – en l'occurrence le favori des troupes, l'objet des sollicitudes du Palais – tandis qu'eux-mêmes se sentent périlcliter. Le prince redresse la tête et brille de tout l'éclat d'une parade chaque fois moins probatoire. Des factions manœuvrent sous le voile. Et, détail significatif, ce fils est sommé d'envoyer au sérail, en gage de soumission, ses moustaches et sa barbe (quelle que soit sa puissance, l'ordre viril émet toujours des signes corporels expressifs et littéraux. La circoncision des fils donne lieu à l'une des fêtes les plus solennelles du palais). Il arrive même que des sultans soient repoussés par leurs propres janissaires qui leur préfèrent un héritier plus fringant. Et on les voit épuiser leurs dernières forces à livrer ce combat inégal. Mais inversement, à plusieurs reprises, des fils impatients ou trop populaires sont exécutés. Hurrem, la favorite du grand Süleyman obtient la tête de Selim (son fils préféré, rejeton d'une rivale). Elle ne serait pas arrivée à ses fins si le Magnifique n'était pas lui-même jaloux du présomptif.

Intra-muros, la ligne de rivalité viriliste ne se limite pas aux rapports entre père et fils. À mesure que l'appareil despotique se met en place, elle se complique, s'obscurcit. La Maison s'est figée sous le poids du nombre, du décorum, du luxe. Elle est devenue le sérail, c'est-à-dire à la fois le siège retranché du gouvernement et le domicile sacré du sultan et de sa famille : un espace inaccessible, au centre du monde et en lisière du paradis. Aux logiques d'opposition frontales se substitue une scène à la fois cérémonieuse et cruelle, secrètement animée par la poursuite de la succession qui reste l'enjeu majeur pour le *birûn*²⁶ comme pour l'*enderûn*, pour le public et le privé.

La virilité conquérante cédant la place à d'autres critères et d'autres forces "politiques", la capacité de commander ne s'attache plus seulement au caractère et au charisme du chef. Elle suppose également l'art de manœuvrer dans l'*enderûn* : l'intérieur le plus sanctuarisé de l'Empire, où séjournent les

femmes, les pages, les eunuques et les serviteurs. Le favori est celui qui parvient à lier tous ces partis à sa cause et à chevaucher deux logiques contradictoires : l'une s'autorise du glaive et s'honore du ghaza, l'autre agit dans les arrières-cours du palais. La première fait ses preuves au combat parmi les "hommes." La seconde œuvre en silence et se lie aux esclaves, tous sexes confondus. Les janissaires aussi vont prendre part à l'intrigue. On ne peut en effet donner pareil poids à la chose militaire et à l'idéologie impériale sans que l'armée n'en vienne tôt ou tard à intervenir sur l'échiquier politique et qu'en retour le militaire ne soit contaminé par le domestique²⁷.

"Le trône était vacant et la fortune abasourdie²⁸..." À l'heure – panique – où disparaît le Padichah, l'Empire semble instantanément se décomposer. La capitale est aussitôt mise à sac par les janissaires, lesquels répercutent le sentiment général de dérégulation en se mutinant. Orphelin, le monde sombre dans la fitna et, face à ce bouleversement cosmique, c'est la sidération de l'État dans l'attente du verdict de Dieu et d'une intronisation qui ressuscite l'autorité et les lois, puisque chaque fois tout recommence comme dans le récit khaldounien. L'âme du système étant montée aux cieux, l'ordre ancien ne lie pas le règne à venir. Celui qui commence et commande n'a ni avant ni après, l'unicité du viril se trouve là encore confirmée.

Dans l'interrègne, la souveraineté est mise à nu : révélée tel l'objet inestimable d'une compétition sans merci qui se déclare publiquement, en emmêlant les types de pouvoir et les régimes virils correspondants. L'aventure guerrière et l'intrigue, l'exploit au-dehors et la domestication du dedans se croisent dans un flottement affolant, un sentiment d'attente paroxystique et angoissant qui accroît la demande de protection. La Maison d'Osman tremble sur ses fondations, à la fois minée dans ses replis obscurs et soudainement exposée à tous les vents des steppes. Dans cette épreuve, elle semble retrouver son passé turcoman. Mobilité, rapidité, fureur, secret. Les prétendants se précipitent à bride abattue vers la capitale et fondent comme des pillards sur les archives impériales et sur le Trésor. Le serment d'allégeance et de loyauté n'est arraché aux hommes de Dieu et aux faiseurs de roi – officiers, hauts dignitaires, notables – qu'une fois le fait accompli. Le trône ou la "résidence du monde" est investi lors de la cérémonie de la *bay'a* qui prononce pour le serment d'allégeance la reconnaissance des "hommes" comme aux temps les plus reculés des hordes et des tribus. L'évolution du régime est telle que la succession est devenue le seul et unique exutoire pour les "hommes" du clan. Et lorsque le régime conquérant se vide de sa substance, et que la Maison est définitivement supplantée par le sérail, site du pouvoir absolu et de l'enfermement du sultan, la règle de succession change. Elle établit le séniorat (qui va de pair avec la montée en puissance des "piliers de l'État" et des factions).

L'expansion impériale a produit l'absolutisme du souverain et l'accroissement du sérail. L'agressivité guerrière inspire des mesures aussi extrêmes que le fratricide et le système servile. La virilité conduit des

logiques de domination supposément complémentaires : l'une, paternelle et protectrice, gouverne à l'intérieur la famille et l'État selon des vertus de justice et d'autorité. L'autre, agonale, conquiert le monde. De victoires en coups de force, rien ne la borne plus et tout l'incite à croître. Avec les succès militaires viennent le rayonnement et les titres, les dépouilles et le luxe, la jouissance, la stabilisation des conquêtes, le voile – et fatalement l'amollissement. La double nature de la souveraineté et la centralisation du pouvoir se combinent pour enraciner le système despotique et amener sa déchéance. Mais cela ne suffit pas à expliquer ce régime. Jusqu'au xvii^e siècle en effet, la conquête du trône engage une autre temporalité : une durée indéterminée, qui commence sourdement, dans les profondeurs du sérail, et dès avant la naissance du futur monarque puisqu'elle remonte à la lutte pour la reconnaissance de sa propre mère au sein du harem impérial. Ensuite, dès l'enfance ou à peine adolescent, le candidat au trône doit mener carrière et faire ses preuves. Pendant cette période de formation où il bénéficie de la protection passionnée de sa mère – la favorite (jusqu'à quand ?) – il lui faut s'affirmer comme un "homme" apte au commandement, sans porter ombrage au sultan.

Les conquêtes ont donc pour fonction subsidiaire à la fois d'éduquer les princes en les sortant du sérail et en les ramenant à la rude vocation des steppes, et de les départager. Elles ne sont pas qu'une source de légitimité et de richesse ("décrète la Guerre sainte et remplis ton trésor"). Elles forgent le caractère viril du prétendant. Et cela induit deux ordres de temporalité. D'un côté, l'intempestif de la guerre et de l'événement "politique", le retour à l'origine chaque fois postulé : le temps court, pour ainsi dire instantané, de l'intensité guerrière qui va nourrir la légende et glorifier la dynastie pour l'Éternité. De l'autre, le long cours avec, dans le silence des arrière-pensées et des menées coulissières, l'attente, la longue préparation des prétendants, les manœuvres des factions au palais – et l'ombre grandissante du déclin lorsque les conquêtes piétinent et tournent court, et que le voile tombe entre le despote et ses sujets.

1 À propos de Gengis Khan : "Avant tout il était un chef de famille ; il conquiert le monde pour caser sa parenté et faire une bonne maison", in Fernand Grenard, *Gengis-Khan*, Librairie Armand Colin, 1935.

2 Ou turcoman : turc islamisé, selon Grousset : "turc pur sang" avec suffixe augmentatif, "mân", qui a un sens d'intensification.

3 "Races dures... élevées dans les privations et les difficultés... envoyées périodiquement pour détruire les efféminés et les riches et réduire en cendres les arts et les civilisations qui ne peuvent pousser qu'à l'ombre de la richesse et de la facilité", Henry H. Howorth, *History of the Mongols from the IXth to the XIXth Century (1867-1927)*, Londres, 1880.

4 *Ghâzî*, terme arabe dérivé de *ghazâ* (contraction de *ghazawa*), qui, selon le *Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, signifie s'efforcer de, aspirer à, effectuer ou avoir l'intention de... *Ghazî* a la même signification que *moujahid*, "celui qui combat". Chez les premiers Ottomans, c'est un titre honorifique ouvrant à la chefferie. Dans une inscription datant de 1337, Orhan (1281-1360), le second dynaste ottoman se présente lui-même comme

“sultan, fils du sultan des ghazis, ghazi fils de ghazi...” Le poète Ottoman Ahmedi, écrivant vers 1400, définit le *ghazi* comme “l’instrument de la religion de Dieu, serviteur de Dieu qui purifie la terre de la souillure polythéiste” (Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press, 1991, p. 147.

5 Hadîth cité par Ibn Khaldûn, in *Le Livre des exemples*, op. cit., p. 260.

6 Xavier de Planhol, *Les Fondements géographiques de l’histoire de l’Islam*, Flammarion, 1968.

7 F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, trad. Jean Gratien et Isabelle Hildenbrand, Folio, 1971, p. 96.

8 Walter Benjamin, *Œuvres III*, Folio, 2000, p.128.

9 Certains historiens attribuent même l’avancée des Mongols au XIII^e siècle à l’exceptionnelle fertilité des steppes. Voir Chantal Lemerrier-Quelquejay, *La Paix mongole*, Flammarion, 1970.

10 Le cheval arabe est présent en Orient depuis des millénaires. Réputé pour sa noblesse, sa vitesse et son endurance, ce cheval à sang chaud a joué un rôle important dans les conquêtes arabes.

11 G. Simmel, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel et Sibylle Muller, PUF, 1999, p. 607.

12 H. A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire. A History of the Osmanlis Up To the Death of Bayezid I (1300-1403)*, Routledge, 2008, p. 34.

13 Irène Mélikoff, *Hadji Bektach : un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Brill, 1998.

14 Explorateur et voyageur marocain (1304-1377) dont les récits sont rapportés dans ses fameux *Voyages*, trad. C. Defremery et B. R. Sanguinetti (1858), François Maspero, coll. “La Découverte”, Paris, 1982.

15 Voir Jean-Claude Vadet, *L’Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l’Hégire*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1968 ; et Ignaz Goldziher, *Muruwwa and Dîn*, in *Muslim Studies*, I, ed. by S. M. Stern, London, 1967, p. 11-44.

16 Al-Mas‘ûdî (896-956), encyclopédiste arabe. Cité par Jocelyne Dakhliia dans *L’Empire des passions : l’arbitraire politique en islam*, Aubier, 2005, p. 103.

17 Voir Cemal Kafadar, *Between Two Worlds, The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, 1995.

18 Dynastie berbère fondée par un mouvement puritain vers 1120 qui va dominer le Maghreb et l’Andalousie et disparaître en 1269.

19 La plus ancienne et la plus répandue des écoles de droit musulman.

20 Mais sous ce principe d’approbation divine immanente, la vie du prince peut devenir une ordalie. Et il n’a pas droit à l’erreur. Tenu pour responsable d’une défaite comme d’une calamité naturelle, il devient le porte-malheur, le réprouvé, le maudit qui contamine le monde...

21 Les Miroirs des princes étaient au Moyen Âge des manuels de bon gouvernement destinés aux princes et à leurs ministres. “Réflets” de vérité et de justice à suivre (ou à dénoncer), cette littérature entremêle préceptes moraux, conseils réalistes, citations et anecdotes susceptibles d’édifier ou de divertir le monarque.

22 Ce système de distribution des terres en compensation de services rendus présente les avantages de consolider l’armée sans frais pour le Trésor, de faire régner l’ordre localement, et de ne pas porter ombrage au sultan.

23 Qui règne de 1413 à 1421.

24 G. Veinstein et N. Vatin, *Le Sérail ébranlé*, op. cit.

25 Les femmes sont épargnées dès lors qu’elles ne peuvent officiellement gouverner. De fait, un certain nombre d’entre elles seront éliminées.

26 *Birûn* : services extérieurs du palais ; *enderûn* : services intérieurs auxquels se rattache le harem.

27 S’ils ne séjournent pas au Palais, ces esclaves de la Porte gardent un lien privilégié avec le

sultan qui est leur père. Et cette proximité les amènera à intervenir dans la querelle dynastique. Au XVI^e siècle, ils monnayent littéralement leur soutien au nouveau dynaste : le *bakhchich*, ou “don de joyeux avènement”, compte parmi les premiers gestes du souverain, contraint de s’acheter les faveurs de sa garde privilégiée. Le symbole est parlant, qui témoigne là encore d’un changement dans les rapports de force.

28 G. Veinstein et N. Vatin, *Le Sérail ébranlé*, *op. cit.*, p. 89.

L'ORDRE DESPOTIQUE

Le pouvoir des esclaves, dialectique du sérail

On doit à Mehmed II (1444-1446 et 1451-1481), ce prince “d’une si parfaite pugnacité et volonté tyrannique, d’une force et d’un esprit régalien si développés” (Toursoun bey), d’avoir réellement fondé le sérail, soit le pouvoir absolu du sultan avec l’ordre qui le sert. Dénommé le Conquérant (*Fatîh*), ce monarque ambitieux voulait tenir le monde dans sa main, à l’image de la pomme d’or qu’il avait fait fondre à partir du butin de ses victoires. C’est lui qui prend Constantinople en 1453 et qui édifie le palais de Topkapı sur le site “des deux continents et des deux mers” dont il est le maître. Il s’octroie une titulature impériale, en se présentant à la fois comme l’héritier de l’Empire romain et comme le prince musulman le plus prestigieux depuis les Califes Véridiques. Cette promotion insigne va de pair avec une codification juridique et esthétique propre à signifier sa puissance. Parallèlement, il établit le système servile qui lui permet à la fois de créer une administration fondée sur le mérite et de neutraliser la noblesse issue du ghaza et les vieilles familles. C’est peu dire qu’il façonne le système ottoman, il en consolide les fondements, tout en inscrivant dans le marbre des institutions son caractère potentiellement disjonctif. L’assise du trône est en effet posée sur un “entre-deux” : entre deux continents, mais aussi entre l’*imperium* et la domesticité, entre la machine militaire et l’embrouillement despotique. On rapporte aussi de ce guerrier sévère et secret qu’il cesse de prendre ses repas publiquement selon l’usage persan, et qu’il ne se lève plus à l’écoute des marches militaires, comme le veut la “manière ottomane”. Ces détails ne sont pas sans conséquences lorsqu’on connaît, d’une part, la symbolique de commensalité des clans par quoi, en nourrissant ses serviteurs à l’image du père ou du chef de horde, le chef marque un lien personnel de protection ; d’autre part, le respect dû à la chose militaire de la part du Padichah lui-même, invité à saluer le symbole du ghaza dans la parade des janissaires.

Dans sa volonté de durer, la souveraineté de conquête doit affronter deux écueils contradictoires. L’un tient à l’amollissement des troupes, dont avaient

précédemment souffert les califes arabes avec leur force de frappe bédouine. L'autre répercute au contraire la turbulence des seigneurs de guerre et des prétendants. Et elle renvoie aux ambitions personnelles des "hommes" – lesquelles avaient provoqué, chez les Arabes aussi, la montée en puissance des faucons, émirs et gouverneurs de province. Dans un cas, la pulsion conquérante fait défaut et le prince ne dispose plus de troupes suffisamment combatives pour mener à bien l'expansion. Dans l'autre, les nobles guerriers d'Anatolie comme les mâles de la Maison ottomane réclament leur part de puissance, et les rivalités défont, après l'avoir faite, la souveraineté. Impossible d'éviter que d'un côté, les guerriers ne s'assagissent en sortant du désert ; et que de l'autre, ils gardent la parole haute et la nuque raide, que leur loyauté se distende, et que les héritiers se disputent le pouvoir. On touche aux limites des régimes virilistes. Et cela explique la nécessité de recourir à des éléments hétérogènes pour administrer l'État et préserver la dynamique impériale.

Pour pallier ces problèmes en effet, les dynastes musulmans (quasiment tous, des Abbassides aux Seldjoukides et aux Ottomans, en passant par les Fatimides, les Almohades ou les Safavides) ont trouvé une issue *stricto sensu* despotique. Ils ont créé une institution extraordinaire, représentative en tous points du sérail : celle des mamelouks en arabe ou des kouls en turc¹. Ils ont éduqué, armé et émasculé des esclaves, autrement dit des *créatures* symboliquement dépossédées de leur dignité et de leur virilité, mais non dépourvues de compétences. Pourtant, un musulman ne peut selon la charia être réduit en esclavage. De plus, toute fonction publique d'autorité est interdite à l'esclave, lequel ne peut occuper de magistrature religieuse. Enfin, la castration (de l'eunuque) est prohibée : autant dire que les sultans ont systématiquement transgressé la charia. Ils ne s'y sont conformés que sur un point qui les avantage, celui voulant qu'un musulman puisse disposer des biens de son esclave.

Les Ottomans ont ainsi confié aux kouls le pouvoir et le prestige que procure le glaive, ainsi que des fonctions politiques. Ils ont fait en sorte que ces gens non affranchis soient dépositaires de leur puissance mais non de leur souveraineté (ce qui serait antinomique par rapport au viril et à la Loi), de manière à ce qu'ils les servent absolument et au mieux dans leurs intérêts "comme une partie vivante mais séparée" de leurs corps, dirait Aristote : imaginativement, comme de purs objets animés qui les prolongent dans leurs volontés et dans leurs actes, sans autonomie ni ambition propre, et donc sans capacité politique. Ils auraient, semble-t-il, hésité à confier des armes à ces "hommes incomplets", comparables à des femmes et des enfants. Et de fait, ils ne sont pas tous destinés à l'armée. Mais quel que soit leur poste, ils sont tous dressés selon un même régime militaire voué au service et à l'effacement de soi. Ainsi la fonction militaire et la servitude produisent-elles de concert un ordre parfait, idéalement dévolu à la fonctionnalité et l'obéissance pures.

Qu'à l'issue de la guerre, le vainqueur soit servi par celui-là même qu'il a

vaincu marque depuis toujours le privilège du dominant. “Il n’y a rien de plus doux et de plus agréable que l’exercice de l’autorité souveraine ; que de triompher de ses ennemis ; d’entourer de ses bienfaits le cou des hommes ; car ces trois choses donnent la félicité de l’âme, le contentement de l’esprit et le bonheur du cœur²” (Al-Jâhiz). Or les princes n’ont pas seulement fait appel aux esclaves pour “l’ornement de la couronne” (le service privé et la fonction militaire) mais aussi, encore une fois, pour le fonctionnement de l’État. “Ils choisissaient la fine fleur des prisonniers, des garçons semblables à des pièces d’or, des filles à des perles...” (Ibn Khaldûn). Et c’est avec la même rapacité qu’ils se sont disputés sur les marchés ces serviteurs et les filles du harem. Dès le ^x^e siècle, est érigée une haute caste servile bénéficiant de statuts très spéciaux.

L’islam garantissant une dignité égale aux hommes devant Dieu, leur écart statutaire résulte de la proximité du prince. Ils sont donc maintenus loin du monde aux côtés de l’Unique, dans une hétérogénéité radicale et définitive, de façon à rester à jamais des étrangers. Il s’agit de marquer une infériorité absolue par rapport à leur maître, tout en leur conférant prestige et autorité au regard du commun. Sous les Abbassides, les mamelouks n’apprenaient pas l’arabe et conservaient leur prénom turc et leur Loi (la *yassa*). Ils étaient mariés à des esclaves provenant de leurs régions d’origine : pas question d’envisager la moindre intégration sociale pour eux comme pour leur descendance. Et non seulement ils vivaient dans des quartiers réservés, mais tout contact avec la population leur était interdit.

Cette extranéité physique et symbolique traduit l’hétérotopie du sérail au sommet du monde. Organes identifiés à leur maître et sans commune mesure avec lui, les kouls se trouvent au centre de l’Empire, mais toujours à la marge. Seule cette situation paradoxale – par le statut et par toutes les procédures de mise à distance du commun : l’éducation, les formes protocolaires, le luxe, le rang, le pouvoir, le *voilement* despotique en un mot –, seule cette situation donc autorise l’intimité avec le sultan. Pour se distinguer, le despote ne se rehausse plus tant par l’exploit viril ou par la vertu, il rabaisse ses sujets, en particulier ceux qui l’approchent au plus près : il devient en cela un *viril ordinaire*³. L’institution des kouls est singulièrement prohibitive puisqu’en dépit de leur isolement, ils ne sont pas non plus autorisés à revendiquer une identité et à se constituer en corps. Ils doivent juste appartenir, âme, corps et biens, au sultan, et faire de leur mission de servants une religion. Dans une certaine mesure, par la dépendance et la soumission, leur condition rappelle celle des femmes. Temple du viril, le sérail indifférencie les sexes et les conditions ; seule importe l’unicité du maître.

“On ne les achète pas pour les asservir mais pour intensifier leur zèle, leur solidarité et leurs prouesses”, dit Ibn Khaldûn à propos des mamelouks. Leur éducation pourvoit à la fonctionnalité, tout en parachevant l’*appropriation* au sérail. Pour servir le Padichah et son Empire, ils deviennent des instruments de haute technicité. C’est dire leur singularité paradoxale, combinaison de

servitude, de compétence et de pouvoir. Ce ne sont nullement des “biens acquis animés” ou de simples exécutants machiniques qui ne “s’appartiendraient pas à eux-mêmes par nature” (Aristote). Leur assujettissement va de pair avec un savoir-pouvoir remarquable. Couplée avec leur loyauté, cette instruction fait leur prix, et c’est à eux qu’on a longtemps attribué la capacité militaire et les compétences administratives de l’Empire. Formés aux côtés des princes par les meilleurs enseignants, les kouls les plus capables vont assurer le service personnel du sultan ou bien entamer une carrière administrative. Le Padichah les élève “comme ses propres enfants” ; on les instruit dans l’idée que l’École du sérail est le meilleur substitut à leur famille et que la proximité de l’Unique compense la liberté perdue. Présentée comme une très grande faveur, la servitude fonde l’adoration du maître. “Mourir pour lui est le plus beau des services⁴.”

Chez les Ottomans, les esclaves sont achetés, gagnés au combat, et surtout “ramassés” dans les campagnes annexées : c’est le fameux *devchirme*, triste tribut que durent payer en particulier les Balkans. Réminiscence des pratiques de rapt et de butin qui avaient cours dans les steppes, la pratique est instituée par Mehmet I^{er} malgré sa non-conformité à l’islam. L’objectif est double : les vaincus sont privés de leur descendance, et l’esclave est fabriqué à la convenance du maître. “La fine fleur” des pays conquis est “cueillie” dès l’enfance, une condition supposément rehaussée par la perspective d’un avenir au sérail, voire dans les sphères les plus raréfiées de l’*enderûn*, aux postes les plus enviés de l’État. Maintenus à l’intérieur de la Maison, ils seront, comme toute émanation de la souveraineté, riches, puissants et craints. Le sultan peut en user, les élever ou les rabaisser, en un mot, en jouir à sa guise. La fable despotique les veut donc soumis, amovibles, entièrement à disposition du maître, dans le même temps qu’intelligents, raffinés, adulateurs et zélés. Ce sont des créatures parfaites, dévolues corps et âmes à une virilité portée au zénith. Délisés de tout ce qui n’a pas trait au monarque, les kouls ne partagent cette fidélité avec personne et avec rien d’autre ; et ils disparaissent sans laisser d’héritiers. Soit qu’on leur interdise le mariage (c’est le cas jusqu’à Selim I^{er}), soit qu’ils ne soient pas autorisés à léguer à leurs enfants des postes et des privilèges parfois très importants.

L’institution se distingue donc par ses propriétés négatives : par les interdits dont les kouls font l’objet, par la ligne de partage qu’ils tracent dans le corps social, un fossé déjà creusé par leur position d’étrangers intérieurs au système. Les affectations qui leur incombent jouent au même titre que celles qu’ils empêchent (l’institution d’une cour par exemple). Éminemment “politiques”, ces frontières symboliques ouvrent une béance dans l’ordre de la puissance : une incommensurabilité apophasique comme on dit en théologie négative⁵, que tout doit signaler sur la scène despotique. Pour élever le maître, la disjonction devient hyperbolique. L’Unique se définit surtout par ce dont il se retranche et par ce qui le sépare. Aux antipodes du type aristocratique et du masculin, le viril despotique se détermine par sa capacité d’abaisser et de tenir

autrui à distance. Les kouls restent, tel le sultan, enfermés dans leur solitude et leur isolement. Ils ne constituent pas une aristocratie, mais une *suite* qui se contente de “respirer le même air” que leur Maître. Les esclaves ne sont pas censés demander de la reconnaissance – alors même qu’ils sont supposés conserver les qualités de la virilité conquérante : préserver le thymos sans ses inconvénients “politiques”. Nés et ayant grandi dans les steppes, plutôt que dans le luxe émollient des villes, ils doivent garder la puissance originaire du pays sauvage, mais domptée, policée, perfectionnée. De sorte que, sous la figure de l’oxymore là encore, “la vigueur toute fraîche du nomade” puisse être “attelée au chariot de la civilisation” (Ayalon).

Les despotes (comme les dictateurs) se posent volontiers en démiurges. Et ils cultivent ce fantasme d’une force auxiliaire pouvant servir leur puissance sans faire de “politique” : ils veulent à cette fin une virilité forte et impressionnante telle qu’eux-mêmes la projettent, mais assujettie et dépendante à l’image des mineurs. Ces êtres de devoir sont donc définitivement *aliénés*, rendus étrangers tel leur maître. Et comme lui, ils sont au cœur de l’Empire et nulle part. Ces parallèles ne peuvent qu’entraîner un retournement dialectique. Ce corps d’élite fait mieux que combler imaginativement la virilité de l’Unique et suppléer à l’aristocratie guerrière et à la *‘asabiyya* du clan. Les kouls sont amenés à se substituer au sultan lui-même. Ils lui permettent de s’absenter et d’épouser ainsi une image de transcendance. Cette suppléance qui exauce la quasi-divinité de l’Unique va changer la nature du pouvoir. Si les kouls assurent la pérennité de l’Empire, ils instituent aussi le hijâb, ou le voilement, soit le signe le plus emblématique d’un régime de semblance en même temps qu’un opérateur de déclin. Ils ne tardent donc pas à marquer la prééminence de la Maison au détriment du sultan.

L’institution servile a largement contribué à forger le concept despotique, avant d’être sous-déterminée⁶ par les historiens. Il faut dire que l’orientalisme avait abusé du thème. Mais plus généralement, tout ce qui se rapporte à la virilité oscille entre réalité nue et imaginaire ; c’est là une des constantes qui définissent l’“homme”. Dans les chroniques, l’accent est mis sur les qualités personnelles de quelques figures d’exception, sur leurs fonctions et leurs relations au Prince, plutôt que sur un statut qui ne serait jamais que nominal. La proximité même du sultan interdit *a priori* toute discrimination. La ségrégation physique et symbolique est coextensive au sérail lui-même, ce bloc de majesté sacrée et hors d’atteinte. À l’exclusive des eunuques (dont les représentations sont plus nuancées), la servitude n’est nullement dépréciée. D’ailleurs, les kouls sont *les gens du sultan*, non des fonctionnaires. En somme, ce père de toute une mosaïque de peuples l’est davantage pour certains que pour d’autres.

“Les sages ont dit qu’un bon esclave et un bon serviteur valent mieux qu’un fils [...] Le poète a dit : un serviteur obéissant est préférable à cent fils : le fils désire la mort de son père, et le serviteur souhaite une longue vie à son

maître⁷” (Nizâm al-Mulk). Or chez les Ottomans, la servitude sera couronnée par la consanguinité, ce qui, à l’évidence, en modifie le sens. À partir de Bayezid II (1481-1512) en effet, les princesses sont données en mariage aux kouls les plus influents. Et il est d’usage que le grand vizir soit choisi parmi eux. La concentration incestueuse du pouvoir et l’isolement de la Maison s’en trouvent accrus : dès la fin du xv^e siècle donc, toute la famille du sultan est servile. Les Ottomans cessent de se marier avec des princesses chrétiennes ou musulmanes, et de se marier tout court. Ils n’enfantent plus qu’avec des esclaves : rien ne lie plus le sultan. Sa puissance est telle désormais qu’il peut passer outre l’union matrimoniale, afin que sa surnature ne se trouve pas compromise par la consanguinité servile. La virilité est reconnaissable à ce fantasme de souveraineté absolue, et donc d’autonomie parfaite, exprimant une unicité pure comme Autre. Le Padichah n’est plus l’obligé d’aucun mortel, fût-ce de sa propre mère, son seul objet d’amour.

Que cet écart ainsi que les dispositifs d’apparat qui l’accompagnent (protocole et luxe insensés, sûreté et sacralité que complétera la claustration du prince) relèvent plutôt d’un faire-croire, l’évolution du xvii^e siècle le prouve. Suggestion de jouissance, semblance de domination, hermétisme : autant de traits du viril ordinaire, comme on le verra plus loin. Le système des kouls sur lequel repose l’ordre ottoman à cette époque a produit le voilement du sultan, une domestication paradoxale derrière les murs que masque l’affichage de la toute-puissance. On sait l’imposture du système, sa dialectique en a été rapportée par Ibn Khaldûn, Montesquieu et d’autres. Au sérail comme ailleurs, les barrières comme les loyautés se sont fissurées, la compétence des esclaves a servi leurs désirs et leurs ambitions propres. Leur fidélité a favorisé leur intérêt personnel, chaque fois moins celui des princes ; des princes devenus tyranniques, fainéants et grossiers. Aspirant à plus de puissance et d’honneurs, ils se sont emparés du pouvoir. Et ce sont eux qui, une fois intronisés, vont opposer résistance aux derniers venus : ces nouveaux conquérants qui campent aux portes des villes. Si le régime se maintient en dépit des dépositions et des crises, c’est que grâce à eux le sort de l’Empire est dissocié de celui du sultan.

Le voilement du sultan ou la politique de visibilité

Avec la prosternation de sujets et le silence de rigueur, le hijâb, ou le voilement établissant l’innacès au Padichah, reste l’emblème le plus marquant de la scène despotique. Il orchestre une politique de visibilité caractéristique du viril : de ce qui est le trait le plus signifiant du viril. L’“homme” parade, le viril est d’abord monstration de soi. Par les éclipses et l’aveuglement qu’il produit tour à tour, le voilement épiphanise la présence du souverain, laquelle devient alors comparable à celle d’une femme : l’éblouissement est d’autant plus garanti que la présence se fait rare et éclatante. Si cet effet d’apparition

du sultan a frappé les esprits, c'est bien sûr qu'il révèle aussi la clôture qui l'organise. Le hijâb du monarque – c'est-à-dire la tenture proprement dite et plus généralement tous les dispositifs physiques et symboliques qui marquent l'écart – est le signe le plus probant de son enfermement au sérail et de ce qui s'ensuit : la mise au secret du pouvoir, la domestication "politique", la dénaturation d'un régime qui fait progressivement pièce à l'ordre conquérant. Pour qu'advienne le despote ottoman, il a fallu des lois fratricides qui éliminent les prétendants et proclament l'unicité du maître, des esclaves qui signifient son autorité absolue et administrent l'empire, et en dernier ressort le hijâb qui, toujours polymorphe, montre tout en cachant. Unicité, souveraineté absolue, jeu de visibilité établissant le viril à son zénith.

Au sérail en effet, une série de barrières et d'enveloppements de toutes sortes – claires-voies, cloisonnements, enceintes, gardiens et janissaires, pompe et protocole, titres et costumes, occultation et secret dans l'exercice du pouvoir – interdisent l'accès au prince tout en l'éloignant de ses sujets et du monde. Cet hermétisme a également produit à terme la séquestration psychique du souverain par la faction dominante du palais. Or s'il existe en Islam une règle de gouvernement impérieuse, c'est bien celle de l'accessibilité du prince. "Les portes sublimes des sultans devaient être toujours ouvertes aux solliciteurs" qui présentent pétitions et doléances⁸. Le calife est l'arbitre suprême et le dernier recours dans un différend opposant un sujet à l'État. Quiconque le souhaite doit pouvoir être entendu. En tant qu'exécutant de la Loi divine, il est supposé montrer une disponibilité réelle dans un espace imparti à cette fonction (au sérail, c'est le *Diwân*, à la fois siège du gouvernement et Haute Cour de justice, qui aux premiers temps tient séance publique chaque jour). De là, dans les Miroirs des princes tous les conseils invitant le monarque à ne pas se dérober à ce devoir primordial, à prêter une oreille compatissante à quiconque le requiert, et partager les usages du commun... Nombreuses sont d'ailleurs les anecdotes rapportant des interpellations irrévérencieuses et des interventions éplorées qui s'autorisent une proximité sacrilège.

Outre l'encastrement du palais lui-même et sa suite de cours, l'ordonnancement général identifie "la manière ottomane" par sa solennité et sa discipline. Emblèmes, codifications et hiérarchies composent une scène imposante, organisée selon le *Kanuni Osman*, la constitution, où est consigné l'ensemble des lois qui fondent l'Empire et qui habillent de manière spectaculaire le corps de la souveraineté. Il faut situer ce hijâb despotique entre deux autres voiles : quelque part dans l'intervalle infini qui sépare le Très-Haut de sa créature la plus faible, la femme ; dans l'espace qui s'est ouvert selon une hyperbologie maximale entre la "divinisation" du souverain et son effémination infâme. Le voilement cache ce hiatus affolant tout en le rendant possible. Il autorise tous les excès et contribue à l'amollissement du maître.

Or le hijâb a été introduit très tôt dans l'histoire. Dès que le chef sort du

désert, il abandonne la rudesse des tribus, se sépare du commun, et la fraternité paritaire du viril est trahie. Il ne s'agit plus d'honneur et pas davantage de Loi islamique, mais de jeux de représentation et de pouvoir. D'origine sassanide et honoré par les Byzantins tel un objet de culte, le hijâb a été adopté dès Mu'awiyya l'Omeyyade⁹ (602-680). Les conquêtes ont inspiré ce contre-modèle qui va entraîner l'éloignement du monarque à la fois du champ de bataille et de ses frères musulmans. Chez les Ottomans, il apparaît sous Mehmet II¹⁰ (1432-1481), lequel se retire à l'intérieur du sérail à la fin de sa vie, pour ne plus jamais se montrer. Comme si désormais les fastes du visible qui entouraient le Conquérant n'étaient plus nécessaires, et qu'il pouvait en ses vieux jours se contenter de régner par l'absence. De façon à ne plus apparaître dans "l'arène de justice", sise dans la deuxième cour, il fait construire une chambre des Pétitions dans la troisième cour, la plus recluse. Une fenêtre donne sur le Divan, la salle du Conseil, d'où il peut placer le gouvernement sous surveillance, sans se montrer. Il voit tout en restant invisible, à l'image de Dieu.

Mais on l'a dit, le voilement est viriliste par essence. L'"homme" devient figural pour être reconnu, au prix parfois d'une autocontrainte sévère. Pour traduire la puissance en autorité ou en gloire, il lui faut construire une représentation, une semblance qui se substitue à la réalité ou qui la corrige et la complète. Le pouvoir se veut spectaculaire, la démarche de l'"homme", si humble soit-il, mime une présence princière, sa face une impassibilité de marbre. Tous les chefs n'ont pas le charisme et l'autorité naturelle qui garantissent la popularité. Les parades comme le cérémonial de cour, toutes les procédures de célébration et d'intimidation qu'affiche le prince en majesté, ont ce même dessein. Que cette dépense puisse être stylisée, et qu'elle resplendisse par sa sophistication ou sa richesse, que les voiles se superposent et se compliquent ne doivent pas masquer leur visée première : l'hommage que les monarques sont tenus de rendre à l'archè (et que le petit "homme" cherche ingénument à rendre chez lui "en faisant le roi").

Le Padichah doit être au plus "loin de la foule et du commun", afin qu'il "reste un objet de crainte et de vénération pour le peuple", dit l'historien Mustapha Âli¹¹. Il suit sur ce point Ghazâlî pour qui, à rebours d'Ibn Khaldûn, la seule vue du calife doit glacer de terreur, même à distance¹². La puissance monarchique réclame aussi la suggestion d'une jouissance sans égale, manifestant la faveur divine : jouissance de commander, de posséder et de consommer absolument, comme dans l'Au-Delà¹³. Le voilement qui fabrique cette suggestibilité, supplée fictivement au manque et aux déficiences dont tout "homme", quel qu'il soit, ne se relève pas. Ce hijâb, qui est censé protéger la dignité du prince, a pour fonction implicite l'occultation de trivialisés et de défaillances trop humaines, dans le même temps qu'il permet la comparaison avec le Ciel. La distance qu'il met en place le localise par analogie dans une zone d'enchantement et d'effroi, où les ordres peuvent se confondre d'un monde à l'autre. Il était le meilleur des hommes qui guidait et

protégeait son troupeau. Dès lors qu'il n'apparaît plus en personne, même son ombre est divinisée. On a scrupule à le théoriser, mais on le dit : les portes du sérail annoncent le paradis et, dans les panégyriques, le lexique devient pour ainsi dire interchangeable : vicariat califal, imitation et émanation, pacte avec Dieu, adulation d'un maître tout-puissant qui ne se manifeste plus que par signes. Une "mystique" de la souveraineté se risque dans des parages sacrilèges : inscrutable et hors d'atteinte, le prince voit et sait tout, et sans doute peut-il tout puisqu'on lui prête des miracles et des oracles. Dans les miniatures, son visage est entouré d'un nimbe de feu comme celui du Prophète. On baise le sol qu'il a foulé, alors qu'on ne doit se prosterner que devant Dieu, s'offusquent les théologiens.

La louange incessante, le luxe qui l'entoure furieusement et qui a tant fait gloser l'Occident (mais pas seulement), l'architecture du palais (organisée selon une progression dans le sacré), les audiences, les fêtes, les départs en campagne... tout cela configure une esthétique du sublime dont le paradis est explicitement la référence. Trône et sanctuaire, luminaires et pavillons, houris, pages, fontaines, jardins et fleurs exotiques, soieries, bijoux, senteurs, délices à profusion. Les ambassadeurs se disent agressés par tant de grandeur et de faste. Face à l'Ombre de Dieu, même l'émissaire de la Perse est ébranlé : le Padichah se tient immobile, silencieux, en grand apparat comme une idole.

Il n'apparaît plus que furtivement, et uniquement devant ceux qui ont pour fonction de rapporter ce qu'ils ont vu (ambassadeurs, historiographes, hauts dignitaires). La rumeur participe de cette "politique" du voilement, et la théâtralisation va croissant avec la despotisation : à la fin du ^{xvi}e siècle, des gardiens en armes conduisent les émissaires européens devant le monarque tels des prisonniers, et sans qu'ils soient autorisés à lui parler. Et les serviteurs ne s'expriment qu'en langue de signes. "Il faudrait avoir une raison bien épurée pour regarder comme un autre homme le Grand Seigneur environné dans son superbe sérail de quarante mille janissaires", écrit Pascal¹⁴. Et le Padichah ne se soutiendra bientôt plus que de cette machination : de la crainte qu'il inspire, des séductions et des manipulations du hijâb, de l'ordre servile surtout qui régent l'ensemble. Ombre évanouissante et décollée de la réalité du pouvoir, le souverain n'est vraiment tel qu'en ces brefs instants où il se donne à voir, vicaire de la souveraineté divine, incarnation sacrée de la Maison ottomane.

Le retrait du monarque en l'*enderûn* appelle d'autant plus le soupçon qu'il coïncide avec la montée en puissance des kouls. De beaux jours sont encore à venir pour l'Empire ; et en période de crise, le sultan sort en grande pompe du sérail pour se montrer au peuple. Mais c'est une chose entendue, le hijâb signale l'amollissement. À la fois indice et cause de dégénérescence, il détourne le souverain de la guerre en le rendant esclave et dépendant des esclaves : captif des plaisirs et des factions, de la perversion de la Maison. On reprochera à Süleyman lui-même ses complicités avec son vizir Ibrahim et avec sa favorite Hurrem¹⁵ : elles laissent entendre un partage du pouvoir. Or

les Miroirs des Princes ne cessent de mettre en garde contre toute collusion de l'amitié et du pouvoir : les favoris ne doivent en aucun cas se mêler du gouvernement, et moins encore les favorites. Certainement fausse, l'anecdote suivante sur Mehmet le conquérant et une de ses odalisques n'en reste pas moins significative : on le dit amoureux, il délaisse les affaires de l'État et les dignitaires s'en alarment. Ayant eu vent de la rumeur, il fait appeler la jeune femme devant eux et l'égorge sous leurs yeux. Que personne ne puisse dire que Mehmet est lié à quiconque, soumis à une autre loi que celle de l'Empire.

Sous ce le hijâb, on ne sait plus si le sultan simule, ou s'il se dissimule pour s'abandonner au plaisir ; s'il est manipulé par ses proches, ou s'il agit selon son bon vouloir. Déjà Al-Jâhiz (776-867) avait noté que le calife se cachait pour ne pas se montrer en état d'ébriété devant sa cour. L'ambivalence du voile invite à l'affabulation, tout en masquant les problèmes : le secret, ce qui est sans paraître, finit par rejoindre la fiction, qui "paraît sans être¹⁶". Ultimement, l'opacité du dispositif révèle la saturation d'un ordre que sa complication même rend hermétique. On se figure une fureur étouffée qui, recélant des rumeurs, des travestissements et des crimes, relève finalement moins de la subversion des rôles et des hiérarchies, que de la perte du *propre*, du défini. Le voile configure un espace clos où les identités cèdent à l'embrouillement des genres et des limites. En ces temps crépusculaires, on entrevoit des sultans perclus, abêtis et rendus impotents, et pour gouverner l'Empire, des vizirs plus ou moins compétents. Sous le "règne des femmes" qui s'étend sur un siècle et demi après la mort de Süleyman, ce sont elles qui prennent le commandement avec leurs partis. Le voile qui les cache ne recouvre plus les partages normatifs attendus (dehors/ dedans, maître/esclaves masculin/féminin...) mais une dérive généralisée qui débouche sur l'inversion des attributs et des rôles.

Derrière le voile : figures de l'aliénation

Qu'y a-t-il derrière le voile ? Que se passe-t-il *intra-muros* ? Dans la première cour du sérail, se tiennent les parades et les rassemblements ; puis vient "l'arène de justice" semi-publique où siège le gouvernement. Les serviteurs et les dignitaires s'y montrent dans une immobilité de statuaire. Enfin, il y a le domaine privé du sultan, qui comporte la section des pages et le harem¹⁷. À mesure qu'on avance dans l'espace et dans le temps, la domesticité se fait plus nombreuse, les esclaves plus puissants. L'une des caractéristiques du sérail est l'adéquation du paraître, de la fonction et du rang (costume, localisation et posture) : sa mise en scène spectaculaire offre ainsi une lisibilité immédiate du pouvoir. La réalité parle d'elle-même, sans abstraction et sans détour, puisqu'elle s'indexe sur une tautologie évidente : un homme est un "homme" ou il n'est pas.

L'agencement architectural est tout aussi révélateur : le palais de Topkapı

est bien le temple d'une divinisation indicible. Avec son absence notable de symétrie, ses ajouts multiples et ses encoignures, son plan est moins ordonné qu'on pourrait s'y attendre, mais plus fidèle en cela à la réalité du pouvoir. Pour autant "l'arène de justice" se trouve placée comme il se doit, au milieu ; et le harem occupe le fond du palais. La première cour semi-ouverte réplique dans un certain désordre le campement nomade des steppes. En renchérissant de somptuosité, de solennité et de sûreté dans la progression vers le trône, l'aménagement intérieur annonce comme une Vision béatifique. Si le pouvoir se laisse littéralement mesurer à travers ses insignes gradués (type de costume, nombre de queues¹⁸, parasol), ce qui le révèle surtout, c'est le degré de proximité physique avec le souverain, au centimètre près. Il appartient à celui ou celle qui, ayant traversé les voiles et les épreuves du sérail, est en mesure d'approcher le Padichah en personne. Mise à distance ou proximité, voile ou parade, les codes identifiant le pouvoir viril, quel qu'il soit, jouent toujours d'une visibilité littérale. L'"homme" se plaît à exhiber ses muscles et ses blessures de guerre. Au sérail, des silhouettes trapues démentent la subtile endurance des félins que l'on croise au désert, ou les gracieusetés des miniatures et des poèmes ("faces de lune", "tailles de cyprès", apprêts androgynes...). Ce sont des corps revêtus d'armes et de talismans qui semblent taillés dans la masse, des visages énergiques et barbus, des postures expressives. En général, par la figure qu'il affiche, l'"homme" cherche à manifester, non sans naïveté, l'essence de la virilité : sa force, sa permanence, une intégrité peu mortelle. Il fait bloc face au monde, mobilise cette compacité hermétique pour signifier sa valence, son poids. Il se montre alors dans un double mouvement, un mouvement ambivalent de retrait vigilant et de monstration dissuasive : parade ou exposition de soi, l'ambivocité des termes eux-mêmes dit tout. Mais la virilité coule cette tension dans le bronze en présentant des traits impénétrables et inaltérables. Et ce qui transparaît, ce n'est pas tant le corps, la plasticité et l'intelligence du corps, mais la sourde épaisseur de la matière.

Avec le viril, il faut toujours revenir au corps. Au sérail, on lui prête une attention particulière : le statut est défini par les attributs physiques que représentent aussi bien l'apparence que la physiologie et la parenté. Le souverain est l'incarnation phallique de l'Empire, le mâle dominant-reproducteur de la dynastie. Un janissaire n'est jamais que le bras armé du despote, et une femme essentiellement un sexe et une matrice. L'eunuque est en ce sens la créature la plus représentative : plus que les autres kouls, et quel que soit son rang (qui peut compter parmi les plus élevés de l'empire), il subvient à la virilité supposée du despote par la négation la plus obscène. L'adéquation redondante du corps, de l'esclavage et de l'instrumentalité, reste le fantasme le plus insensé du sérail : c'est la postulation la plus expressive d'un appareil qui, strictement ordonné et finalisé, comprend une collection du deuxième sexe, ainsi qu'un troisième créé de toutes pièces pour assurer l'organisation de l'ensemble. À cet égard, il y a aussi le corps d'armée dont la

discipline et l'avance technologique (c'est le *powder empire*) ont beaucoup frappé ses contemporains : qu'ils l'attribuent (à tort) au zèle fanatique, à la servitude volontaire ou à l'amour du sultan, tous ont relevé sa force.

Une fois le Padichah reclus, tout se passe comme si son autorité ne répondait plus que de son pénis seulement. L'intégrité corporelle et le sexe masculin comptent parmi les conditions du califat, mais on mesure l'écart avec la Loi à voir le souverain être le seul "mâle complet" parmi les femmes, les eunuques, les pages adolescents, les aveugles, les muets, les princes adultes (oncles, frères, et fils) à qui l'on interdit de porter la barbe et d'enfanter, et plus tard, ceux qui sont mis en "cage" : tous minorés, émasculés et décérébrés, la souveraineté ne se réfléchissant plus que dans un vide sidéral que masque le hijâb. Le fameux "secret du sérail" recouvre ce mélange de luxe, de solennité, et de férocité ; à l'image éclatante de la souveraineté et de son armée, va peu à peu se substituer celle d'un système tétatogène : le sérail comme fabrique de corps blessés, d'êtres humiliés, de princes devenus "bas, communs et méprisés".

Collectionnées comme le reste en grand nombre, les concubines sont renouvelables à volonté, et cela va sans dire, à chaque changement de règne¹⁹. Comme le souligne Montesquieu, "les femmes dans les États despotiques n'introduisent pas le luxe, elles sont elles-mêmes des objets de luxe²⁰", suggérant puissance et jouissance. Il n'est pas nécessaire de croiser cette remarque avec les arguments d'Ibn Khaldûn sur le luxe, pour noter qu'elles sont tenues pour responsables de la corruption de l'Empire. Lorsque Süleyman demande à son vizir Piri Mehmed Pacha quels sont les dangers pour l'Empire, celui-ci mentionne le choix d'un mauvais vizir et l'influence des femmes. L'institution du harem (qu'elles composent avec les eunuques et les servantes) est traditionnellement désignée comme la principale cause de dégradation de l'État.

Une chose est sûre, elles se disputent l'attention de l'Unique. Sans relever du *devshirme* comme les garçons, elles sont sélectionnées très jeunes selon des critères de beauté, des types physiognomoniques, des spécificités régionales. Puis soumises au dressage qui conduit à la fabrication de l'objet et à son contrôle : la servitude, le marquage du prénom, de la religion, de la langue et des usages, produisent l'*appropriation* au (et du) Palais, autant dire une destitution totale de l'identité originelle. On ne s'étonnera donc pas d'un retour en force hyperbolique. Plus on sélectionne, dresse, convertit de force, encode et interdit, plus cela échappe ; et plus l'essentiel, c'est-à-dire le pouvoir, est disputé. Plus paradisiaque (luxueuse, gracieuse, diaphane) semble la scène, plus sinieuse et cruelle s'avère la réalité du sérail. "C'est qu'une dissolution entraîne toujours une autre²¹", dit Montesquieu.

Sous le voile, il y a d'autres voiles où sont projetés des ruses, des défenses, des drames. D'un côté, c'est le rayonnement du maître et la ronde féerique des houis ; de l'autre, la nuit où, non moins chamarrées et bruisantes, les ombres s'animent d'une vie propre pour parvenir à leurs fins. Le viril s'exhibe et

resplendit, les captives œuvrent de manière obscure, tantôt décrites par un pouvoir d'inertie qui va s'étiolant ; tantôt au contraire, tel un écheveau de forces qui s'agitent, se nouent et s'intriquent, en subvertissant les ordres. La fiction s'est imposée d'elle-même, toutes les combinaisons sont possibles, car le nombre démultiplie les cas de figure, et la réclusion associée au statut servile exacerbe l'ambition et la *rubûbiyya*. C'est un fait qu'au XVII^e siècle on assiste à une orgie criminelle de princes assassinés, aveuglés ou mis en cage, d'odalisques qui rivalisent de perfidie avant de périr noyées dans le Bosphore, d'eunuques qui se livrent à la débauche et trahissent en tous sens. Des sultans sont renversés avec l'appui des janissaires et l'aval des oulémas : plus d'un sur deux perd son trône. Ibrahim est fou (1615-1648) et Mehmed IV (1648-1687) intronisé enfant. Osman II est exécuté en 1622. On s'en prend à la personne même du sultan pour la première fois : totalement démythifié, devenu l'objet du sérail à son tour, il n'est plus qu'un élément sériel dans la continuité dynastique.

Si le sérail est enclos et doté d'un régime militaire, c'est que, conformément à l'hyperbologie, les propriétés et les valences s'y exaspèrent, avant de s'inverser. Dressage et coupure par l'enfermement, le statut, la discipline, la violence du huis clos intensifiant la compétition. Hermétisme du système donc, omniprésence et illimitation imaginaire du pouvoir, évanescence du sultan enfin, qui dès la fin du XVI^e siècle cède place aux "piliers de l'État" (outre ses parents et les hauts dignitaires du palais, des oulémas, des militaires de haut rang, des notables en province administrent le pays). Le Padichah n'est maintenu sur le trône qu'en raison de ses fonctions de légitimation et d'unification de l'Empire, de continuité dynastique. Le pouvoir est délégué au grand vizir et aux factions. Le retournement qui débute par le voile passe par la mise à mort du despote, sans que l'événement ne mette en question le régime et ses institutions.

Car le sérail ne se contente pas de surélever l'Unique et de rabaisser les autres, il mène plusieurs lignes de front : afin de durer, il se donne toutes les assurances quant au fonctionnement de l'Empire et de la Maison. La pulsion de mort despotique, l'inertie, la réification qui passe d'un sujet à l'autre, d'un sexe et d'un rang à l'autre, sont doublées par une ambition et un acharnement politique au moins aussi puissants. Tous les "enfants du Padichah" qui rentrent dans son orbite s'efforcent de gagner et de conserver des parcelles de puissance. Le cas des janissaires est éloquent. Ce corps qui a fait la gloire de l'Empire, cet auxiliaire fidèle de la souveraineté qui se prévaut de ses liens particuliers avec le Padichah, subit à son tour la contagion despotique. Et comme ailleurs, le favoritisme et la corruption supplantent le mérite. Ils font valoir des droits exorbitants, alors même que la puissance militaire décline.

C'est dire qu'il n'y a plus de hiérarchies ou d'ordres de la souveraineté, mais des obstacles et des seuils à passer, des tactiques et des alliances à gagner. Le pouvoir se déplace d'une faction à une autre, du dedans à ses relais extérieurs, sans que le sultan n'en tire avantage. L'exécution infamante

d'Osman II fait rupture par la désacralisation qu'elle représente, mais elle reste un non-événement politique. L'État ingère la crise sans changement institutionnel majeur. Les élites au pouvoir y voient du déclin par rapport à l'ordre ancien, mais elles n'aspirent pas à un bouleversement des principes et des lois : l'autorité est toujours référée au modèle originel et à la durée dynastique. Or cette crise endémique et sans fin (mais peut-on encore parler de crise face à un dysfonctionnement structural et chronique ?) reflète l'interdépendance des forces qui composent la souveraineté : le sultan et sa Maison se nécessitent l'un l'autre, sans produire de schème masculin et de médiétés – à l'image de la bédouinité et la citadinité khaldouniennes. Sauf qu'ici les résistances, les codépendances, les tensions peuvent, par leur antagonisme même, contribuer au *statu quo*. Hyperbolique, la disjonction explique à la fois la crise et la perpétuation du système : un état d'incertitude et de déchirements internes où s'enchaînent, avec l'instabilité au sommet, le désordre, des troubles financiers chroniques, des révoltes en province, des échecs militaires. Pourtant, l'Empire fait encore illusion. Ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'on évoquera à la suite du tsar Nicolas II "l'homme malade de l'Europe".

Comment Topkapı fonctionne-t-il ? Comme le soulignent des voyageurs européens, la discipline et l'ordre apparentent le harem à un couvent, et le reste du palais à une garnison de luxe. En tant qu'elle donne accès à la souveraineté, la sexualité est réglementée, soumise à la raison d'État. Du reste, la politique sexuelle et successorale reflète l'involution du régime, l'enfermement progressif. On a conçu des règles à peu près conformes à la charia, et forcément bancales en ceci qu'elles doivent soutenir des finalités hétérogènes, voire opposées : satisfaire la jouissance du despote ou son faire-croire, non moins que servir l'État et la perpétuation de la dynastie. Il s'agit donc d'organiser l'émulation, et de maîtriser autant que faire se peut les conflits inévitables entre ces odalisques, ces péris, ces almées, ces cadines, ce flux de filles qui, mobilisées par la course au pouvoir, convergent vers l'Unique. Si l'accès au monarque est strictement ordonné, en sous-main tous les coups sont permis : filters, poisons, mauvais sorts, "scorpions de l'intrigue". Si le cursus éducatif opère une première sélection, le statut change radicalement avec le rapport sexuel et avec la maternité surtout, principe de promotion absolu qui, au terme d'une carrière tortueuse, propulse l'élue à la tête du sérail, voire au sommet de l'Empire. Seules quatre favorites (*kadin*) sont, sinon épousées comme le veut la Loi coranique, du moins autorisées à enfanter. Et à partir de Mehmet II, une cadine n'est pas autorisée à engendrer plus d'un fils, de façon à ne pas donner l'avantage à une mère sur une autre. La compétition s'en trouve accrue, mais en dernière instance – ici comme dans nombre de foyers musulmans – la rivalité se joue entre les deux femmes les plus proches du maître : la favorite en titre (*haseki*) ou l'épouse, et la mère du sultan en exercice, dite Sultane *Validé*.

En parallèle, on l'a vu, un autre antagonisme oppose le père et le fils. Il s'agit donc de contrôler ou de tenir à distance la lignée mâle également (tout du moins aux temps de la succession ouverte, entre 1362 et 1574). L'héritier potentiel est envoyé en grande pompe en province, avec son précepteur et sa mère : on éloigne ces ambitieux, au prétexte de leur enseigner l'exercice du pouvoir. Les festivités qui saluent ce départ marquent tout à la fois l'apparition au grand jour du prétendant, la relève de la dynastie, et le triomphe du père : la souveraineté ottomane est publiquement célébrée dans sa perpétuation. C'est aussi un réquisit fondamental de la virilité qui est flatté devant le peuple, puisqu'un "homme" digne de ce nom est nécessairement un père. Plus précisément, la paternité n'est accomplie que si elle engendre non pas des filles, mais des fils qui perpétueront son Nom et ses œuvres.

À partir de Mehmet III (1595-1603), l'usage change et, signe de despotisation s'il en est, les fils sont maintenus au sérail. En devenant à leur tour des "hommes de palais", ils ne représentent plus aucun danger pour leur père. Et pas davantage, à la mort de celui-ci, pour celui qui monte sur le trône. On a renoncé à les éliminer, car le pouvoir appartient désormais aux femmes, aux eunuques, aux serviteurs, aux proches parents. Les prétendants sont juste mis au secret : enfermés dans le *kafes*, littéralement la *cage*, une variante plus sévère que le harem de l'hermétisme du sérail. Ils y grandissent sous surveillance, coupés du monde et sans instruction, au risque de devenir psychiquement perturbés. On leur interdit d'engendrer tant que leur père est sur le trône. Sans héritier, rendus débiles et impotents par la réclusion, bref émasculés et abêtis, ils n'ont plus la moindre existence politique ; tout au plus une survie douloureuse et perpétuellement menacée dans les profondeurs du palais.

Ce *kafes* est bien l'œuvre du sérail (du latin *serra* : cage, du persan *sarai* : palais ; le sérail : un palais qui encage). Même s'il procède d'un accident au départ : de la présence de deux prétendants issus d'une même mère influente, Kösem Sultane, laquelle en met juste un en réserve de l'Empire. La règle de succession change aussi : vers 1617, sous Murad III, on retrouve l'usage du séniorat qui aurait eu cours dans les steppes avant Osman (1258-1324). Le fratricide, et concomitamment le régime successoral de compétition ouverte, est supplanté par le simple recours dynastique. Ce qui semble gagné en stabilité est perdu en capacités. Le pouvoir revient à quelques fortes femmes et à leurs cliques (en particulier leurs filles et leurs gendres²²). L'ancienneté et la persévérance des survivants sont récompensées mais, devenu incestueux, le régime n'en est que plus corrompu et verrouillé : concentration du pouvoir et sclérose de l'entre-soi, à l'abri des regards et loin du monde. Profitant du très jeune âge des monarques, les femmes s'imposent comme des régentes sans titre : en s'appuyant sur leur connaissance du sérail et sur leur expérience "politique", elles se saisissent des commandes de l'État, choisissent les hauts dignitaires parmi leurs favoris, vendent ou s'attribuent les charges et les prébendes, etc.

À la suite de l'historienne Leslie Pierce²³, on a voulu croire, non sans raison, que les femmes sous les Ottomans étaient moins discriminées qu'on ne l'avait prétendu ("Elles doivent être extrêmement esclaves", dit Montesquieu²⁴). On a fait valoir des titres (certaines sont *sultanes*), des privilèges, des ressources, des rôles officiels, des patronages *extra-muros* : les œuvres de bienfaisance et les bâtiments somptuaires qu'elles ont parfois érigés à Istanbul et à Jérusalem, selon le devoir de largesse qui incombe aux souverains. On a invoqué du prestige, des rôles diplomatiques officieux, de l'influence au sommet de l'État. Elles auraient pour ainsi dire eu tous les attributs politiques de la souveraineté à l'exclusion de la guerre – qui en constitue l'essence même.

Il faut toutefois garder à l'esprit la double allégeance du système, et ce qui s'ensuit : une instabilité "politique" permanente, non moins qu'une étonnante résistance systémique. Pour rendre compte du xvii^e siècle, il s'agit peut-être moins de marquer le règne ou les privilèges des femmes à proprement parler que, plus généralement, la *capture domestique* du système dont elles tirent avantage. L'émasculatation du sultan entraîne moins la promotion du deuxième sexe qu'elle ne renvoie à la clôture du sérail, au voilement, aux inversions et troubles consécutifs. Ce qui importe n'est pas tant que les femmes aient eu du pouvoir et des titres, mais que ce soit en lieu et place du viril, et surtout à *l'image du viril* en tant que mères (un point qui là aussi, peut être généralisé, rapporté au commun). Et que la Maison tout entière, tel un bloc numineux et un bloc d'abîme, soit un principe d'intelligibilité politique : tous sexes et toutes fonctions confondus, elle renvoie à un mode de gouvernement qui, malgré ses aberrations et sa violence, est parvenu à défier le temps.

Bien qu'au départ, le conquérant soit mû par l'enthousiasme guerrier et par un désir d'expansion indéfinie, tout va ensuite concourir à l'hermétisme despotique : la jouissance et la souveraineté de l'Unique, le système koul, la claustration du sérail, le mode de gouvernement, les règles de succession. Ces composantes vont produire des tensions et des inversions dialectiques de sorte qu'une étrange solidarité se noue entre elles, et que les membres du sérail en viennent à se ressembler et à constituer un monde : un ensemble à part, transcendant aux parties, transcendant tout court. Lorsque le souverain est fort, il maîtrise l'*enderûn*. Détenant "le sceau de l'autorité", il exécute ses frères après avoir conquis le trône ; et il divise pour régner. S'il nomme ses vizirs et ses hauts dignitaires parmi les siens (ses favoris, les conjoints de ses filles ou de ses sœurs) et que ceux-ci factionnent, il a la capacité de les contrôler car en dernière instance, la décision lui appartient. Son autorité, son prestige de guerrier, sa popularité, l'apparat dont il s'entoure le portent. Mais en se retirant derrière ses murs, il devient un pion parmi d'autres, soumis à l'arbitraire et à la violence de la domestication. Il ne se détourne pas forcément du pouvoir, il n'a juste plus les moyens de l'exercer.

De leur côté, les gens du sultan ne gagnent de l'influence qu'à travers leurs liens particuliers avec lui. Et rien – hormis la maternité et la mort – n'est

définitif, tout reste suspendu au caprice du prince ou aux desseins des factions. On ne dira pas que les femmes n'ont pas régné, mais elles n'échappent pas plus que les autres membres du sérail à la violence du système. D'une part, leur pouvoir n'est jamais qu'emprunté et intérimaire, et il s'avère à la fois viriliste et voilé. Dépourvu de légitimité et de crédibilité suffisantes, il n'est toléré qu'en raison de ses alliances extérieures (avec l'armée, les oulémas et les notabilités). D'autre part, issu du harem et à son image, on ne sache pas qu'il ait été une garantie de stabilité ou de justice, ou qu'il ait combattu et surmonté les excès et les tensions de l'archè qui reste la source du pouvoir.

De l'autorité suprême et spectaculaire de l'Unique, on est passé pour ainsi dire sans transition, sous le règne de Süleyman lui-même, aux agissements des factions derrière le voile. En ce sens, le despotisme n'est ni tout à fait le règne abusif d'un surmâle ni celui des femmes, mais celui de la Maison : un ordre familial et fluctuant, en proie à des micropouvoirs qui provoquent une crise sans fin en s'entre-déchirant à huis clos. On ne sort pas du sérail, on ne fait jamais que déplacer les points de résistance et de blocage, les lieux de rivalité et de conflit, d'un groupe à l'autre, d'un sexe à l'autre. Il s'ensuit en particulier que le grand vizir à la tête de l'État ne parvient pas toujours à affirmer son autonomie. Choisi par la Validé (la mère), il devient vite le jouet de cette politique intestine (rien qu'entre 1644 et 1656 on compte dix-huit grands vizirs dont quatre sont exécutés)²⁵.

Dans ce tableau de genre comme dans tout régime viriliste, on n'insistera jamais assez sur la figure de la mère. Encore une fois, l'économie du sérail ne fait qu'amplifier et qu'intensifier des constantes que l'on reconnaît dans les sociétés musulmanes un peu partout, aujourd'hui encore : il s'y produit un effet de loupe tout juste déformant, une exacerbation des logiques et des qualités. On y trouve les deux motifs qui vont peser sur la vie psychique des sujets et compliquer la vie domestique : la relation ambivalente du père et du fils, et par contraste, le couple mère-fils. On ne comprend pas les blocages et les déséquilibres de ces sociétés sans s'y rapporter : ces invariants anthropologiques constituent avec le voile des clés psychopolitiques essentielles, qui représentent de sérieux obstacles à la modernité politique. On ne peut venir à bout de l'autoritarisme sans dénouer les effets dévastateurs du viril et de la mère.

La Validé est l'Unique, l'exception faite femme. Autant les rapports du père et du fils peuvent être marqués par la défiance, autant l'amour lie le fils à celle qui a adoré, protégé, éduqué son "lionceau" et qui reste la personne la plus proche du Padichah : la seule créature du sérail pouvant maintenir cette proximité, signe patent de prééminence. En triomphant avec son fils, elle devient la gardienne officieuse de la souveraineté. Mais si elle parvient à de tels sommets, c'est qu'elle a déjà gagné du pouvoir sous le titre de "*Couronne des femmes voilées*" : elle règne sur le harem impérial où une même logique compétitive est poursuivie entre les femmes, autour du même enjeu de

pouvoir et avec la même férocité. Originellement esclave parmi les esclaves, elle s'est peu à peu élevée dans la hiérarchie ; elle parachève sa carrière en parvenant à la tête de l'État par le truchement de son fils : en se plaçant dans le dernier cercle des dignitaires impériaux. Le statut de *kadin* ou de favorite, antichambre de celui de *Validé*, lui a ouvert la voie, une voie pavée d'hostilités de la part des autres femmes, et en particulier de la sultane-mère en titre. Seule femme autorisée à siéger au Divan, elle est également la seule à pouvoir sortir du palais. Cette sultane en titre, qui porte à la fois un voile et une dague à la ceinture, a aussi des fonctions publiques : elle est l'archè dans son genre. Sans devenir le pendant féminin de son fils puisqu'elle ne peut officiellement régner, elle est la seule personne devant laquelle il s'incline, et à laquelle il reste passionnément attaché. Elle n'aura de cesse de l'engendrer et de le reviriliser, en lui insufflant assurances et puissance.

Traversée à la fois par la consanguinité, l'attachement affectif et l'autorité, la Validé est un agent primordial de la despotisation du régime. En régime conquérant, sa puissance est bornée par celle du sultan guerrier, et par la distance entre les ordres. En se retirant *intra-muros*, le monarque se place sous sa tutelle et sous celle "des faiseurs de rois". Aucune femme n'occupe un poste aussi stratégique que le sien, au carrefour de toutes les lignes du pouvoir. Les janissaires eux-mêmes s'inclinent devant cette femme d'âge mûr, qui n'est plus tant perçue comme telle après l'avoir été plus qu'aucune autre. Archétype de la *matriarche* expérimentée et tyrannique, la Validé s'est forgé des talents "politiques", en étendant peu à peu sa domination au-delà des seuils autorisés. Elle inscrit ainsi au sommet de l'État l'indifférenciation paradoxale des sexes et des fonctions : sous le voile, l'archè mobilise les deux sexes. Autant dire qu'on demeure confronté aux questions du semblant et de la domestication, c'est-à-dire de la négation du politique comme tel, comme domaine public.

On a toujours mis l'accent sur l'autocratie despotique. Il faut également porter l'attention sur cette privatisation du politique qui en explique les ressorts et les spécificités. Toute à son affaire, la Maison tient sa revanche et entraîne dans sa *rubûbiyya* l'ensemble du système. Elle ôte tout sens et toute dignité à la politique en entraînant ce qui est pire que l'émasculation aux yeux des sociétés musulmanes : le mélange des genres et l'inversion des sexes. Que les "hommes" soient castrés est pour la doxa le signe même du déclin. Que les femmes se substituent à eux, relève de la monstruosité physique et morale : cela jette à bas la Loi divine, l'ordre naturel, les fondations de la communauté.

Dans l'islam, il y a non pas un mais deux paradis en ce monde : celui que l'homme anticipe en s'unissant sexuellement à son épouse, et selon un hadîth du Prophète orphelin, celui qui se trouve sous les pieds de la mère²⁶. "Respectez les entrailles qui vous ont portés", ordonne le Coran (4, 1). De son côté, la femme ne gagne une véritable reconnaissance, dans son foyer comme ailleurs, qu'en tant que mère d'un fils – lequel devient alors son objet et son recours. (Il y a, là encore, un parallélisme masqué entre les sexes – étant

entendu que la hiérarchie demeure.) En donnant naissance à un garçon, la favorite change de nom, comme si avec cet enfant mâle advenait pour elle une renaissance. Comme si c'était le fils qui l'engendrait, et qui par son avènement palliait, chez elle aussi, un manque à être – les deux sexes souffrant ainsi d'une incomplétude radicale. Il reste que le Padichah vient puiser ses ressources viriles auprès d'elle, en particulier la conscience de son unicité : le sentiment inaliénable de sa supériorité et de son élection. C'est elle qui lui a dicté son parcours en lui intimant son rôle et son ambition, et en lui enseignant son métier d'"homme". Elle encore qui, l'ayant ancré dans cette vocation perpétuellement probatoire, l'a enfermé dans ce destin. Le régime despotique se soutient de ce pilier de la Maison, et d'une logique de domination – protection réversible.

Aussi voit-on en terres d'Islam des femmes non moins intraitables que leur père et que leur époux, pousser leurs fils et les accompagner de leurs exhortations au combat, réclamer vengeance, et connaître parfois l'orgueil atroce du martyr de leur enfant. Droites et ravagées derrière leurs "hommes" prêts à sacrifier la vie. Faut-il alors tout reprendre à la base, à partir des femmes, ces sujets qui n'existent qu'à travers leur puissance génésique et leur influence ? Tout dérouler à nouveau depuis la rivalité au sein du harem jusqu'à son apogée, en revenant sur le désir et la demande de la Validé qui est l'aiguillon et le soutien voilés du Maître ? La Maison doit être considérée comme un tout marqué par la hiérarchie et l'interdépendance des parties. Ce système hermétique, qui semble avoir tout fait pour polariser et diviser ses membres, révèle en définitive l'inversion des sexes et des pouvoirs.

À y regarder de plus près, il y a dès le départ des parallèles entre les kouls des deux sexes, quant aux règles, à l'éducation, à l'ordonnancement, à l'érotique et au pouvoir : tous ceux qui intègrent l'*enderûn* connaissent, à quelques différences près, l'enfermement, le retranchement, un même traitement disciplinaire ; fondamentalement une même désappropriation de soi. Et ils sont tout autant objets de désir : la présence des eunuques dans l'École du sérail destinée aux garçons ne s'explique pas seulement par leur fonction d'instructeurs. Elle prouve que les pages aussi se prêtent aux caprices érotiques du sultan. C'est donc, en dépit des cloisonnements, le même ordre qui règne pour tous les kouls, avec ses définitions négatives et ses idiosyncrasies (corporités fonctionnalisées, retranchement sous le voile, instruction d'élite, parenté...). Mais ce sont aussi des volontés qui se lignent et s'affrontent. Égaux dans la servitude selon Montesquieu, ils se valent surtout par une même ambition "politique" face à l'Unique.

Pour avancer dans l'élucidation politique du sérail et marquer encore l'indifférenciation des sexes, il convient de s'arrêter un instant au seuil de la Maison, et sur celui qui y reste à jamais attaché et qui réglemente l'hermétisme du système : l'eunuque. Plus représentatif que les autres car spécifiquement fabriqué pour le sérail, il en porte tous les stigmates. Tout d'abord, ses propriétés et ses logiques illustrent *a contrario* celles du despote,

et opèrent comme lui hyperboliquement et dans la disjonction – et ce jusqu'en ses inversions les plus prévisibles : en allant de l'essence phallique du pouvoir à la castration instituée, de la relégation sociale à la promotion politique. L'eunuque n'existe que d'exhausser et de prolonger la toute-puissance de son maître, et il exprime la servitude dans tous ses états, dialectique incluse. Castré, il incarne par contraste avec la surnature viriliste du sultan, la dénaturation même, révélant ainsi la perversion du système. Sa qualité est un défaut, qui plus est, un défaut d'essence, sans relèveau possible. L'opération qui l'a arraché à lui-même pour le lier à son maître ne parachève pas seulement la servitude, elle lui vaut une abjection définitive.

Cette "seconde naissance" est aussi une mort symbolique qui le coupe à jamais de la nature comme de la Loi, puisque l'islam proscriit les mutilations du corps. Il n'appartient désormais ni à un sexe ni même aux deux à la fois ; il allie plutôt les contraires des deux : celui de l'hypervirilité de l'Unique, et celui de la grâce incarnée par les pages et les odalisques. C'est "un rebut des deux sexes", dit Montesquieu ; "un mulet", selon Al-Jâhiz. Un "homme sans rapport ni avec la femme ni avec l'homme, sans autre pedigree que lui-même, comme s'il était Adam en personne" (Abou al-Assad) : il est, dans l'ombre d'une vicariance perverse, le dernier des humains tout en voulant faire accroire qu'il est le premier comme son maître, et qu'il peut se suffire à lui-même. Il finit par représenter la créature la plus trouble du sérail : à la fois victime émissaire et bourreau, situé entre les sexes sans trouver son lieu, et circulant entre les cours dans un rapport ambigu à l'interdit. C'est une énigme à lui seul, qui fascine de représenter le fantasme du troisième genre dans une culture homosociale et viriliste.

Mais comme toujours au sérail et avec l'archè, il peut y avoir loin de l'imaginaire à la réalité. Dans les chroniques, on ne prend pas forcément en compte cette "contre-nature", pas plus qu'on ne retient le statut servile en général. L'eunuque participe des gens du sultan, et c'est en cela surtout que réside sa particularité. Dès lors que l'essence de la souveraineté lui fait défaut, on n'a pas craint de lui donner du pouvoir. Originellement destiné à protéger les biens les plus précieux du maître (trésor, femmes, esclaves, objets de luxe), il garde les seuils, poste stratégique par excellence puisqu'encore une fois, au sérail tout est affaire d'accès au pouvoir. On lui a également confié le rôle crucial de l'éducation des pages et des odalisques. Enfin, il est chargé de faire régner l'ordre et la discipline ; en bref, il régent l'*enderûn*.

Dans l'emmêlement systémique du public et du privé, il devient l'auxiliaire le plus zélé de l'Unique. Traversé par les tensions et les rancœurs en lieu et place d'un maître qu'il ne pourra jamais supplanter, il surveille, informe, contrôle et punit. La circulation entre les ordres et les espaces correspondants dont il a l'exclusive signifie le malheur de sa condition. Plus esclave que les autres, il détient par délégation tous les pouvoirs du viril, sauf celui qui établit et sur lequel tout repose. D'une inversion à l'autre, il devient le maître des basses œuvres et des châtimens, et représente ainsi la face noire de la toute-

puissance. Monstruosité du système despotique : on a produit, *a contrario* des propriétés et des logiques du viril et à son usage, un être qui marque les distances par son abjection et ses fonctions. Qui peut occuper tous les lieux du palais et atteindre le sommet de l'État en l'absence-présence du maître, sans intégrer la Maison. Qui connaît mieux que personne les fluctuations et les enjeux du pouvoir, mais qui, loin d'être un tiers ouvrant à la médiation, passe pour le principal agent de l'embrouillement despotique. L'arbitraire y trouve sa figure la plus docile, un pion décisif dans les parties compliquées, à la fois instrument jetable du monarque, jouet des pouvoirs et promoteur de lui-même. On se trouve avec lui au cœur des factions, aux carrefours les plus interdits ou les plus profitables, là où transitent les secrets et les biens les mieux gardés, et où le sultan lui-même n'a pas accès. C'est le *contremaître* qui voile et contrôle l'accès au pouvoir réel.

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on lui ait confié les missions délicates, et à terme le troisième rang de l'État après le grand vizir et le cheikh des oulémas. Mais n'ayant aucun espoir d'intégrer la Maison, il ne reste ni dehors ni dedans, juste sur le seuil. Cet inaccès expliquerait son caractère polymorphe et la variabilité de sa réputation. Il est tantôt présenté comme fanatiquement dévoué à son seul maître, ou à ses semblables et ses compagnes de réclusion. Tantôt comme le traître plein de ressentiment des *Mille et Une Nuits*, l'espion, le factieux par vocation, qui "en flux et reflux d'empire et de soumission" rêve de vengeance. "Notre condition ne nous laisse pas le pouvoir d'être vertueux²⁷", lui fait dire Montesquieu : sa malignité est consubstantielle à sa chair. D'aucuns le disent au contraire "de tempérament doux, situé entre celui des femmes et celui des enfants²⁸". Avare ou prodigue par compensation, courageux ou lâche, "féminin et docile au lit, viril et guerrier de jour" (Tha'âlibi). Recherché pour sa laideur²⁹, ou apprécié par les hommes comme par les femmes pour son érotisme et sa stérilité, il est systématiquement le même et son contraire.

Le despotisme ou la domestication du viril

Avant de conclure sur la "politique" du viril despotique, il faut rappeler la leçon des historiens : leur déconstruction du mythe d'un absolutisme pur qui, dépourvu de lois fondamentales, serait d'une violence aveugle³⁰. Si arbitraire et autocratique qu'ait pu sembler le pouvoir des sultans, il n'en devait pas moins se conformer à la charia. Et désireux d'asseoir leur État et leur droit de conquête, les Ottomans se sont voulus légitimistes. Dans l'ensemble, les dynamiques et les propriétés du sérail devaient être moins systémiques et systématiques qu'il n'y paraît. S'il veut aboutir et ne pas périr, le viril doit recourir au masculin : à la rationalité, la mesure, la justice, sans quoi ses logiques le conduisent à la mort. La jouissance du Padichah a été palliée par la compétence de la machine administrative. Son bon plaisir et ses abus ont

rencontré les résistances des oulémas comme des factions, qui répercutaient souvent des dissensions sociales. Ces groupes n'auraient pas eu le moindre impact politique s'ils n'avaient trouvé soutien hors du sérail : parmi les janissaires, comme auprès du petit peuple d'Istanbul, des notabilités de province et des cercles élargis du pouvoir (qui à la fin du ^{xvii}^e siècle ont marqué le pas). Ces relais participent d'un régime politique complexe, où les sultans n'avaient ni la volonté ni les moyens de faire régner la terreur. Il faut opposer à l'imagerie du monarque rigide et statufié comme une idole le fameux pragmatisme des Ottomans : tout le contraire d'un automatisme qui, sans contrôle ni freins, tourne perpétuellement à vide, et à partir du vide qu'il crée selon le schéma de Montesquieu.

Il reste que tout dénote le culte de la virilité : les constantes hyperbologiques et disjonctives du genre, la souveraineté quasiment absolue du Maître et son unicité, la dimension militaire comme principe de gouvernement et d'ordonnancement du sérail, la politique des visibilités et le voilement qu'elle met en place, l'institutionnalisation de la violence (dont le fratricide et l'eunuquat), le noyau servile du pouvoir, la compétition successorale, la prédation, la force, la jouissance ou sa suggestibilité, et pour envelopper le tout, la confusion de l'imaginaire et de la réalité. Il faut opposer le voile du despote au miroir qui lui est tendu et au rayonnement aveuglant qu'il réfléchit. La surface lisse, froide et polie dans laquelle il se mire et se projette est recouverte par ce dispositif polysémique et trompeur, qui complique le système et déjoue l'inflexibilité et la mécanicité attendues du pouvoir.

Par ailleurs, le sultan ne résume pas l'État : au ^{xvii}^e siècle, il ne prête même plus son prestige à l'autorité monarchique, mais juste un corps de parade vestigiel : une silhouette bardée de signes que n'habille plus qu'une souveraineté nominale, emblème de cohésion et de permanence pour la Maison et l'Empire. Derrière l'effigie califale, d'autres castes se sont saisies du pouvoir et d'autres mécanismes se sont mis en place. Et surtout, malgré le service des kouls, cet absolutisme est à nuancer quant à son efficacité. Cette souveraineté écrasante, qui prétend incarner toute la puissance du Ciel, est contrainte d'ajuster son pouvoir sur ses capacités réelles. Même à l'apogée, ce régime ne fonctionne jamais que de manière approximative et discontinue : la "machine impériale" doit contrôler un territoire immense, y assurer l'ordre et la sécurité, mener la guerre. Le sultan suit à la fois une logique coercitive de domination et de prédation (des terres et des corps), de dépense (somptuaire ou conquérante) et de patronage. Mais ces exercices de la souveraineté sont soutenus par toutes sortes "de tempéraments, de modifications, d'accommodements, de termes, d'équivalents, de pourparlers, de remontrances³¹". Ils s'assurent de la violence comme de la *négociation*, l'un prenant le relais de l'autre. Ce sont là aussi des constantes du viril : le pouvoir dont se prévalent et qu'exhibent les "hommes" correspond mal à la réalité des compromis, des transactions et des adaptations nécessaires, perpétrés le plus

souvent sous le voile.

Tout en s'efforçant de marquer sa puissance à l'appui de ses institutions juridiques et militaires (*qadis* et *timariotes*), l'État est donc amené à composer. Il y a un partage implicite des rôles et des fonctions : le *Padichah* parade et tient symboliquement le divers ensemble, ses serviteurs administrent, autrement dit sont souvent amenés à négocier en sous-main. De plus, l'application des lois est souvent médiée par les rapports de parenté et de patronage. Et la monarchie, pour ordonnée qu'elle se veuille à travers l'appareil *koul*, ne se donne pas toujours des stratégies politiques cohérentes et suivies. L'exercice du pouvoir comporte un gros quotient d'irrésolution, et une bonne part de contingence relative à l'arbitraire du pouvoir, à la domestication et au voilement. Tout en projetant partout sa volonté de domination, l'État laisse des secteurs entiers lui échapper dans tous les domaines. En bon suzerain, il concède aux règles coutumières et aux pouvoirs locaux.

Lors des crises ou à l'occasion des interrègnes, des régions entières entrent en rébellion. Ainsi des révoltes des *Celali*³² en Anatolie aux ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles. Elles procèdent de dysfonctionnements institutionnels, tout en traduisant une contestation viriliste caractéristique d'une société fortement militarisée. Elles révèlent l'incapacité du pouvoir central à toujours contenir l'insurrection que soulèvent des chefs charismatiques, des officiers ou des fonctionnaires sans emploi, des talibans³³, des mercenaires... bref, des laissés-pour-compte qui spontanément se constituent en bandes armées. Et le pragmatisme tant vanté des Ottomans peut également être interprété comme un *art du voilement*, en contraste à la domination viriliste affichée. Même sous le règne de Süleyman, les faiblesses de l'État sont intégrées : elles participent du mode de gouvernement, comme de l'esprit qui préside aux relations avec le peuple ou avec les serviteurs de l'État en province.

Ce n'est pas sans humour que Gilles Veinstein analyse les *firmans* (ordres) du Magnifique³⁴. La rhétorique des secrétaires, qui s'ouvre en majesté et ordonne très pompeusement, passe ensuite par toutes les couleurs de la négociation. Tutoyés avec la hauteur paternaliste attendue, les ordres "augustes" du sultan se font vite trop insistants ou trop diplomatiques pour ne pas laisser entendre des réticences et une manière d'échange. Double discours, bris du miroir à l'épreuve du réel, subtiles pesées des pourparlers entre "hommes" et dans les rapports à la Loi, stratégie du long cours. Le pragmatisme, on le perçoit dans le curieux mélange de familiarité et de solennité que montre cette adresse. On le devine dans la manière de moduler le règlement et d'habiller la tutelle pour mieux l'exercer. Nécessité oblige : les historiens arguent de l'extension de l'Empire, de sa diversité ethnique et culturelle, et de la forte centralisation du régime. Autant de spécificités ottomanes qui, comme l'archè, impliquent des infléchissements et des lignes de fuite. La voie du sérail n'est pas frontale, droite et conquérante comme le laisse entendre l'imagerie, mais compliquée et imprévisible.

Le plus étonnant à propos des révoltes des *Celali* n'est pas tant l'ampleur et le caractère quasiment endémique de cette dissidence au XVII^e siècle. C'est plutôt la manière dont l'État sérieusement ébranlé finit par consolider ses positions en *assimilant* ses opposants, comme l'a montré Karen Barkey³⁵. Processus typiquement despotique et psychopolitique de récupération par la voie de relations personnelles, sur la base d'un comportement paternaliste. Magnétisme et sucs délétères du sérail qui enrobe et ingère peu à peu ses dissidents, plutôt que de les abattre sur-le-champ. Le discours officiel condamne sévèrement les *Celali*, mais la répression n'est ni systématique ni immédiate. En période de guerre ou d'instabilité au sommet, l'État évite d'éparpiller ses forces. Ne pouvant mener bataille sur plusieurs fronts, il laisse la situation pourrir. De là que l'on ait trop vite conclu à la faiblesse et à la décadence de l'Empire, quand il s'agit en réalité d'un mode de gouvernement. D'autant que, loin d'opposer au système un projet révolutionnaire et une volonté d'autonomie, les dissidents attendent du butin ou des bénéfices immédiats, mais aussi de la *reconnaissance* de la part du Padichah, leur père ; somme toute, une (ré)intégration dans l'ordre où ils n'ont pas (ou plus) leur place – et le moins loin du centre autant que possible. C'est dire que la reconnaissance reste la grande affaire du viril malgré la primauté et la souveraineté qu'il postule.

Filant l'antienne viriliste, le folklore populaire dépeint les *Celali* comme des bandits au grand cœur qui dénoncent la tyrannie. Appelé par le sultan, l'un des chefs, Camboladoglu Ali, rejoint l'armée impériale en campagne (1606) tel un fils prodigue – avant de finir ses jours en bon dignitaire au sérail. Loin d'élaborer un modèle alternatif, la fronde réplique ses codes et se donne en fin de compte le même objectif que les factieux du sérail : il s'agit toujours de se rapprocher du centre afin de capter du pouvoir. De part et d'autre donc, on négocie. Le sultan s'attache les opposants par la corruption, la division, la récupération et, une fois la stabilité et la paix revenues, il réprime impitoyablement. La violence étant consubstantielle au régime, la répression n'est jamais que suspendue et différée.

Les conquêtes prenant fin, le système est devenu plus défensif qu'offensif, de sorte qu'il neutralise la dissension par la négociation. La "politique" devient un travail souterrain de déchiquetage et de retissage des liens qui mobilise toutes les énergies et les talents au sérail. Pendant la phase d'expansion, le système a la capacité de se recharger, de s'assurer une rotation rapide des emplois. Les groupes sont mis en compétition au sein même de l'armée, les personnalités de haut rang (tels que le grand vizir et le chef des armées) amenées à se surveiller mutuellement. La segmentation du pouvoir est calculée ; la mobilité des postes assurée par l'expansion impériale, comme par l'ascension méritocratique des kouls. Tout est révoquant, sauf l'Unique et ses satellites les plus proches. Mais une fois le sultan voilé et le sérail retranché, les dérives vont s'enchaîner. Façon miroir, le Padichah commande et réfléchit sa puissance, façon voile, il compose un temps pour mieux

réprimer plus tard.

Il faut rattacher ce réalisme politique à la vieille culture des Miroirs des princes. On y relèvera deux traits qui ne sont généralement pas associés au viril mais aux femmes, car ils dénotent l'enfermement et le voile : le secret et la ruse. Au sérail, le secret est érigé en loi : les entretiens du sultan et de son grand vizir au Divan sont confidentiels, comme s'ils prolongeaient la rumeur chuchotée des esclaves dans l'*enderûn*. Le Padichah fait surveiller ses fonctionnaires, il place ses espions et ses informateurs partout. Le secret exprime la "politique" du hijâb : il est tour à tour interdit et défense, démonstration de puissance et signe de crainte, prévention et incitation. En affectant le dire comme le voir, le voilement entoure l'exercice du pouvoir d'ambiguïté, de mystère, de complots. Le prince est nimbé de sacralité ; et alors qu'il se passe des choses innommables derrière les murs, le secret fait planer des doutes et des conjectures. Il traduit autant l'obsession de protéger l'État ou de raréfier l'atmosphère par la majesté et la crainte, que le souci de masquer les faiblesses. C'est au final la marque d'un régime qui ne se soutient plus que du semblant, le signe donc d'une informulable reconnaissance de faiblesse derrière le voile des apparences.

Gouverner dans l'esprit du sérail, c'est aussi maîtriser l'art de la ruse : savoir jouer du hijâb, tout en calculant avec froideur, séduire, feindre et mentir, se délecter de mystifications et de manipulations. Les Arabes apprécient la ruse en ceci qu'elle coupe court à la violence et la bêtise du viril. Ils la préconisent à la guerre comme dans le maniement des hommes. Cette *métis* contourne l'honneur et l'ostentation, prend les impatients de vitesse, oppose esquives et habiletés à ce que l'archè peut avoir d'absurde jusque dans son triomphe. Pour tout dire, elle surpasse la force qui finit toujours par révéler ses limites. La picaresque des contes s'en divertit, les Miroirs des princes en rapportent des anecdotes illustres. Elle révèle le discernement du chef de tribu qui préserve ses hommes de la démesure et sait "saisir l'occasion aux cheveux", la sagacité du patron (*wali*) qui ménage ses interlocuteurs, la finesse du stratège : elle appartient aux hommes qui savent composer, et aux Machiavels qui, à la fois renards et loups, entendent parvenir à leurs fins.

Si l'on en croit le maître de Ghazâlî, Nizâm al-Mulk, auteur d'un *Traité de gouvernement* célèbre, bien gouverner c'est d'abord veiller à ce que les ordres de Dieu soient suivis, puisque comme le veut l'adage, "le pouvoir royal et la religion sont comme deux frères". Il faut, conseille-t-il, "rendre la justice en personne" et avec équité, et "écouter les plaintes des opprimés". Il insiste sur ce point car "un gouvernement peut subsister dans l'impiété, mais non dans l'oppression et la tyrannie". D'un autre côté, le prince est tenu de "faire pénétrer dans les cœurs le respect et la crainte dérivant de la majesté", laquelle est "le reflet de la majesté céleste" : sa présence éclatante doit conserver l'aura qui distingue les rois. Et si le prince est invité à demander conseil aux sages et aux personnes instruites, et à se montrer généreux et "plein de bonté", on l'engage aussi à "prendre continuellement des informations sur la

domesticité, les feudataires et les hauts dignitaires, comme sur la conduite privée des cadis et sur les officiers. [...] Des espions devant constamment sillonner les routes des différentes provinces.” Nizâm al-Mulk (qui fut vizir) dénonce aussi, à sa manière, la domestication du régime : il recommande au prince de “ne pas faire ses familiers” de ceux qui gouvernent, et à “faire des courtisans des espions”. Il lui faut éviter, dit-il, la compagnie des esclaves “car le prestige du souverain en recevra une grande atteinte, et son caractère s’avilira³⁶” ; et marquer sa distance envers les hauts fonctionnaires également, sans quoi “l’autorité en souffrira”. Enfin “être inaccessible aux conseils aux passions et aux ordres des femmes³⁷” qui ne “jouissent pas d’une complète intelligence”.

Ce régime opère essentiellement au niveau psychopolitique, étant donné toutes les crises inhérentes à la polygamie, aux liens de famille, à la servitude et à l’enfermement. Dans ses firmans, le Padichah tutoie ses fils ; il se montre familial et bienveillant un jour, terrifiant le lendemain, proche comme un géniteur et lointain tel l’astre. Et surtout, il fascine : gouverner, c’est d’abord *captiver*, soit manier et interpréter les signes afin de marquer les esprits et les cœurs. Et la fascination qu’exerce le despote tient surtout au *mystère* propre à la souveraineté monarchique, par sa sacralité comme transcendante et par la crainte qu’elle inspire. En s’appuyant à la fois sur le devoir d’obéissance et sur la demande de protection, l’ordre despotique infantilise les sujets.

D’autant qu’à travers la paternité, on perçoit de haut en bas de la société un jeu de réfractions entre le souverain – “père universel”, comme le dit Nizâm al-Mulk – et ses sujets mâles. Il y a, sédimentées par la charia et par des usages multiséculaires, des homologues structurales, voire une identification réversible entre le monarque et les sujets mâles. La souveraineté despotique ne persisterait pas sans l’appui qu’elle trouve auprès de pouvoirs supposés naturels – tout pouvoir institué étant modelé sur la figure paternelle (qu’il s’agisse de l’officier et du soldat, du maître spirituel et du disciple, du notable et du client, du patron, du juge, de l’enseignant...). Pourvoyeur de droits et de devoirs, ce schème intervient partout, si bien que chaque homme le détient en quelque segment, et le cède en un autre, pour autant sans l’échanger et sans y renoncer. C’est cette *logique tournante du dominant/dominé* qui perpétue le système, même si elle ne va pas sans inversions et sans résistances. Et cela entraîne l’*omniprésence des rapports de pouvoir*. Dans la vie publique comme dans sa vie privée, le sujet (masculin ou féminin) est traversé par des effets de pouvoir qu’il ne cesse de subir, de déplacer et de reproduire à son tour.

Le despotisme a également ceci de pervers qu’il opprime tout en cultivant l’imagerie viriliste : il émascule tout en prônant des valeurs martiales et patriarcales. Les pères élèvent leurs fils dans le culte du viril en les écrasant. Ce *double bind* (double contrainte) verrouille le système ; un système qui se perpétue de manière indéfiniment critique, sans dénouer des blocages structuraux. On retrouve la domination/protection en cascade de haut en bas, en résonance dans chaque foyer en la personne du maître de maison – lequel

est donc à la fois victime et bénéficiaire de l'ordre despotique. On verra aussi le fils aîné (tyrannisé par son père) dominer ses frères, lesquels reportent l'autorité sur leurs sœurs, sur les subordonnés, etc. Plus l'"homme" est asservi et bafoué dans sa virilité, plus il contraindra les siens. Et plus ironiquement il aura des chances d'être lui-même confronté à une hyperbologie réactive derrière les murs ; d'où la nécessité du voile de la femme pour ménager les apparences et infirmer le pouvoir de celle-ci au dedans. La circularité de l'aliénation despotique est en effet aggravée par celle de la mère, une femme assujettie trouvant à s'affirmer à travers son (ou ses) fils. Du reste, la naissance de celui-ci entérine sa légitimation par un changement de titre et de nom³⁸.

En dépit des tensions, des inversions, et des blocages qu'il génère, le despotisme est resté le régime de virilité le plus banal : son pilier est le patriarcat, la confusion du public et du privé sous le voile son principe. L'homologie du haut et du bas ainsi que le devoir d'obéissance et que le recours opportun au masculin expliquent qu'il soit si répandu, et qu'il perdure. Or la domestication induit la *forclusion du politique*. Le Padichah est partout chez lui dans l'Empire, puisque le pays lui appartient. Et les sujets cherchent à se protéger du pouvoir auprès du pouvoir. De sorte qu'on y donne l'avantage à la sûreté et la sécurité plutôt qu'à la liberté, à l'autorité plutôt qu'à la justice, aux réseaux de patronage et de parenté plutôt qu'à la loi. Ce monde ne connaît de dehors que transcendant. Il instille le viril en édictant ses codes, son voilement, ses pathologies et ses antinomies ; et la sédition est étouffée par la domestication et par la passivité générale. Les peuples se défient de ce pouvoir inaccessible, mais ils sont fascinés par sa force, sa pompe, son éloignement numineux.

Dans le même temps, la sagesse du masculin porte au bon sens, à la vertu, au bien-vivre entre soi avec des civilités, de l'amitié, des solidarités, des aventures intérieures qui suspendent l'astreinte viriliste, du *sabr* enfin – sans opposition frontale aux gouvernants et aux pressions communautaires. C'est qu'en définitive bien des choses se négocient sous le voile, dans ce système qui, moyennant des apparences viriles et une égale soumission à Dieu, enjoint l'assomption tournante de l'autorité et de l'obéissance. Cette cité-maison fabrique un ordre de visibilités fallacieux et des sujets clivés qui se détournent des affaires publiques. En droit, l'autorité du maître de maison ne procède pas de celle du despote, mais elles puisent toutes deux à la même source ; et elles impliquent le même type de pouvoir. Un imaginaire commun les enveloppe, dont la grammaire, savante ou ordinaire, décline les similitudes et les rappels. Elles s'entretiennent donc l'une l'autre, en restreignant le masculin.

La prescription médiane de l'islam ne peut œuvrer durablement dans un régime despotique. Mais dans ce contexte prémoderne, l'"homme" est toujours déjà assujetti à l'ordre qui le façonne. Il assume pleinement un pouvoir qu'il tient pour naturel et d'essence religieuse, et reste marqué par un imaginaire infantile de la toute-puissance. Le problème, c'est qu'il en va

largement de même aujourd'hui, comme si rien dans ce domaine, aux fondements de la cité, ne devait changer alors que tout le reste peut être transformé ou remanié. L'archè reste le roc inébranlable et le socle identitaire sur lesquels viennent se briser les forces "impies" de la modernité. C'est ce qu'il s'agit d'examiner maintenant, en se penchant sur la virilité ordinaire.

1 Ce sont les "esclaves de la Porte" (*kapi kullari*) ou les "esclaves du Souverain" (*hünkâr kullari*). R. Brunschvig parle d'esclavage "gouvernemental" (in *Encyclopédie de l'islam*). David Ayalon évoque le "paradigme mamelouk". Voir notamment G. Veinstein, "Histoire turque et ottomane : Les esclaves de la Porte ottomane", in *Résumé des cours et travaux*, 109^e année, *Annuaire du Collège de France 2008-2009*, p. 823-842.

2 Cité par J. Dakhliâ, *Le Divan des rois : le politique et le religieux dans l'islam*, Aubier, 1998, p. 72.

3 L'une des définitions du *viril ordinaire* étant qu'au lieu de se déterminer par la parité avec ses semblables, il s'établit par la domination du "faible" (l'esclave, la femme, le fils, l'étranger, etc.).

4 Voir Halil Inalcik, *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*, Weidenfeld and Nicolson, 1973.

5 Théologie négative ou apophatique : Dieu étant ineffable, on le présente par ce qu'il n'est pas.

6 Tant l'imagerie qu'elle véhicule reste attachée à "la politique du harem" et à la mythologie orientaliste. En réalité, pour H. Inalcik le terme d'esclave ne rend pas compte de leur statut. I. Metin Kunt maintient aussi qu'ils ne l'étaient pas tous : il y avait aussi au palais les fils des élites. Voir Kunt, I. M., *The Sultan's Servants. The Transformation of Provincial Government, 1550-1650*, Columbia University Press, 1983.

7 Nizâm al-Mulk, *Traité de gouvernement*, trad. Charles Schefer, Sindbad, 1984, p. 195.

8 G. Veinstein et N. Vatin, *Le Sérail ébranlé*, op. cit., p. 85.

9 Il succède à Ali, le dernier des Califes Véridiques. Voir Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship : Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*, I. B. Tauris, 1997.

10 Déjà Murad II ne se montre plus que de manière formelle et expéditive et c'est le *kadiasker* qui rend justice : le mouvement est progressif. Pour d'autres historiens c'est Selim II, qui règne de 1566 à 1574, qui inaugure l'enfermement despotique.

11 Voir Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire : The Historian Mustafa Âli, 1541-1600*, Princeton University Press, 1986.

12 Voir Aziz al-Azmeh, *Muslim Kingship : Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*, op. cit., p. 139.

13 La représentation du paradis a pu s'inspirer de ce faste et inversement.

14 Fragment "Vanité" n° 31/38, www.penseedepascal.fr

15 Süleyman modifie l'agencement du sérail : il introduit les femmes et leurs gardiens, les eunuques noirs, à Topkapı. (Elles séjournèrent jusqu'alors à l'écart du souverain, dans le Vieux Palais.) Et paradoxalement, c'est par fidélité à l'une d'entre elles, qu'exceptionnellement il épouse et rapproche de lui, c'est par amour pour Roxelane qu'il les introduit toutes dans l'enceinte de Topkapı, et fait construire le "Pavillon du paradis des délices."

16 Michel de Certeau, *La Fable mystique*, Gallimard, 1982, p. 134.

17 Voir Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial and Power. The Topkapı Palace in the 15th and 16th Centuries*, The Architectural History Foundation-MIT Press, 1991.

18 Emblème honorifique composé d'une hampe surmontée d'une ou plusieurs queues de cheval indiquant le rang.

19 Les anciennes sont offertes aux dignitaires, tout comme les tuniques du prince, qui ne sont portées qu'une seule fois.

- 20 Ce n'est pas l'avis de Schéhérazade qui attribue aux femmes le principe du luxe dont elles seraient les destinataires privilégiées. "Que de royaumes ont été perdus pour elles... N'est-ce pas pour elles qu'on élève des palais qu'on brode la soie et les brocards, qu'on tisse les riches étoffes ?" Il est vrai qu'au sérail, elles sont d'abord des objets pour plaire. Mais de manière générale, en terres d'Islam, l'esthétique peut être axée sur le savoir-vivre et la beauté des corps, et destinée au domestique surtout : elle leur est donc donnée en partage. De fait, elles en sont le plus souvent les instigatrices et les auteures.
- 21 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XVI, chap. VI.
- 22 Les filles et les sœurs du sultan ne sont plus données en mariage qu'à des protégés du sultan, lesquels deviennent grands vizirs à partir de Selim I^{er} (1470-1520).
- 23 L. Pierce, *The Imperial Harem Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, 1993.
- 24 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre VII, chap. IX.
- 25 D'autres éléments expliquent la perte de prestige du second personnage de l'État dès la fin du XVI^e siècle. Et d'autres figures émergent comme les oulémas, ou comme les *serdars* qui commandent les troupes.
- 26 "Le paradis se trouve sous les pieds de vos mères."
- 27 Cité par Céline Spector, in *Montesquieu : Les Lettres persanes. De l'anthropologie à la politique*, PUF, 1997, p. 18.
- 28 Al-Jâhiz, *Ephèbes et courtisanes*, trad. Maati Kâbbal, Rivages poche, 1997, p. 147.
- 29 D. Ayalon, *Eunuchs, Caliphs and Sultans : A Study of Power Relationships*, The Hebrew University Magnes Press, 1999, p. 34.
- 30 Voir notamment Rifa'at Ali Abou el-Haj, *Formation of the Modern State : The Ottoman Empire*, University of New York Press, 1991.
- 31 Montesquieu, *Lettres persanes*, III, 10.
- 32 Qui furent des jacqueries initiées par des milices provinciales réclamant le maintien des privilèges fiscaux.
- 33 Étudiants en théologie.
- 34 Voir G. Veinstein, "La Voix du maître à travers les firmans de Soliman le Magnifique" in *Soliman le Magnifique et son temps*, Rencontres de l'École du Louvre, La Documentation française, 1992.
- 35 K. Barkey, *Bandits and Bureaucrats. The Ottoman Route to State Centralization*, Cornell University Press, 1996.
- 36 Nizâm al-Mulk, *Traité de gouvernement*, *op. cit.*, p. 113, 91, 46, 43, 38, 114, 59, 72, 118, 135, 154, 199.
- 37 *Ibid.*, p. 271.
- 38 On l'appellera "oum" + "prénom du fils".

IV

DE L'HOMME DE LA RUE AUX
ISLAMISTES
DU XX^e SIÈCLE

PERSISTANCES NÉODESPOTIQUES

Et ta blessure secrète où est-elle ? Je me demande où réside, où se cache la blessure secrète où tout homme court se réfugier si l'on attende à son orgueil, quand on le blesse ? Cette blessure – qui devient ainsi le for intérieur – c'est elle qu'il va gonfler, emplir. Tout homme sait la rejoindre, au point de devenir cette blessure elle-même, une sorte de cœur secret et douloureux.

JEAN GENET

Dressé dans sa solitude sauvage, revêche et courtois à la fois, tout lui est bon pour se préserver : le silence et la parole, la courtoisie et le mépris, l'ironie et la résignation... Un regard peut déchaîner la colère de ces âmes chargées d'électricité. Il traverse la vie comme écorché : tout peut le blesser, les paroles et les soupçons de paroles. Son langage est plein de réticences, de figures et d'allusions, de points de suspension. Chaque fois qu'il "s'ouvre" il abdique... Redoutant le regard de l'autre, il se rétracte, se replie, se fait ombre, fantôme, écho.

OCTAVIO PAZ

Quel mal pourrait-il vous faire, si vous n'étiez les receleurs du larron qui vous pille, les complices du meurtrier qui vous tue et les traîtres de vous-mêmes ?

ÉTIENNE DE LA BOÉTIE

C'est une image emblématique, prise au Maroc dans les années 1980 (mais sans doute la verrait-on ailleurs). Elle représente un groupe de jeunes, littéralement le dos au mur. Installés dans leur inertie, ils font mine d'observer

les alentours, et partagent goulûment quelques cigarettes. Jour après jour, on les retrouve dans cette même immobilité à l'ombre des pignons inachevés, parmi les petits métiers qui occupent la chaussée : dans ces zones d'indiscernabilité où finit de se tarir la picaresque de la rue. Par dérision, on dit d'eux qu'ils "tiennent les murs", et c'est devenu l'image d'une génération perdue. Elle dit l'effondrement silencieux d'un monde, un monde vif et coloré pourtant, impitoyable dans sa luminosité radieuse. Et cette station sans plainte ni griefs formule l'échec le plus patent du régime en place : la jeunesse est usée par le désœuvrement. La passivité inscrit à même leurs corps le suspens inqualifiable des *années de plomb*. Personne n'en fait cas et ne s'étonne de les voir ainsi. Le Sud consent à cette oscillation entre *sabr* et apathie, et l'islam aussi lorsqu'il est nécrosé.

Autre comportement, très mobile cette fois et même malaise cependant : dès l'aube, on les voit traverser la ville en courant à petites foulées jusqu'à épuisement. Chaque matin, dans la rue encore déserte, l'asphalte répercute leur cadence de troupiers. Acharnement à vaincre le corps et l'esprit dans la gratuité du sport. Ces jeunes ne vont nulle part et ne font pas de compétition. Ils courent pour se faire une santé, disent-ils, et pour s'oublier : l'exercice remédie à la narcose, une drogue vainc l'autre, mortelle. Il faut consumer l'énergie, abîmer le désœuvrement dans l'effort, se sentir exister à travers le battement du sang dans les veines, dans le mouvement.

Ils évoluent dans une sorte de *Barzakh*, limbes dans lesquelles leur existence se dissout. Ils tournent indéfiniment dans cette région de l'être où l'on trouve des catégories chères aux soufis telles que le désert, l'exil, la juvénilité de l'âme, le retrait, l'effacement de soi, mais inversées, retournées en impuissance ; confinées dans une zone qui, au lieu d'éveiller à la connaissance de soi, signale au contraire la déréliction de l'âme et la pesanteur des corps. En poussant la métaphore, c'est tout le lexique de la mystique qui prend les tonalités du désert de cendres : celles d'un quiétisme sans nom qui opère à rebours des pensées du divin. *Éternellité*¹ désespérément prosaïque d'un genre *sans ethos*.

Un "homme" sans ethos (notes sur le viril ordinaire)

Au Sud plus qu'ailleurs, on ne permettra à personne de dire qu'il est facile d'avoir vingt ans. On oublie toujours que dans ces pays la jeunesse constitue la majorité de la population. On ne lui a plus laissé grand-chose à espérer, et elle étouffe dans le marasme acide d'un monde qu'elle rêve de quitter. Rongés par l'amertume et l'ennui, ces jeunes assument très tôt les privilèges et les obligations virilistes qu'on leur a inculqués. Vaguement adossés à la Loi, ils ne connaissent pas, ou mal, d'autres rôles. Il n'y a pas de citoyenneté à proprement parler, et la civilité qui régentait jadis les rapports sociaux est ébréchée. Mais face aux filles, ou vis-à-vis de leurs cadets, ils redeviennent

des chefs, devant leur mère des demi-dieux. Comment aborder la question du viril à la fin du xx^e siècle, avant l'avènement d'al-Qaida et de ses épigones qui ont ouvert une nouvelle ère ? Et comment penser là encore "à l'extrême", plutôt qu'à partir des modalités prosaïques du genre que trament les majorités silencieuses ? À considérer le régime fasciste d'un Saddam Hussein et la mouvance islamiste, la centralité de l'archè ne fait aucun doute. Mais avant d'aborder ces régimes autoritaires, il faut examiner le terreau où les courants islamistes ont fructifié, se demander ce qu'il en est au juste de l'*homme ordinaire* qu'ils vont convertir à leur cause.

Autant le macho est intuitivement identifiable, autant il est difficile d'en déceler l'archétype. Pourtant, avec ses stéréotypes pâlis et ses codes comme plagiés, cette "copie sans original"² semble la banalité même. Ce dernier "homme", qu'on peut qualifier de "vulgaire" (comme on dit en linguistique ou en sciences naturelles), n'a pas d'ethos défini. Il renvoie tout au plus à des habitus, dispositions incorporées qui portent l'empreinte de la communauté et sont reproduites le plus souvent de manière inconsciente. On retrouve une même indétermination dans sa traduction politique : le populisme, tout aussi ectoplasmique et répandu. Pris entre assujettissement "politique" et ajustements difficiles à la modernité, le viril est devenu quelconque.

Un "homme" quelconque : l'oxymore qualifie un rôle qu'étaient encore des mœurs et des lois, mais qui n'a plus de consistance propre. Il n'y a donc rien de plus trivial dans ce pays du Maghreb où la stagnation économique et politique se prolonge d'une dépression psychique. C'en est fini depuis longtemps de l'anarchie couronnée des tribus et du "pays de l'insolence" (*bled siba*) qu'enflammaient les rivalités mimétiques des "hommes" et qui menaçaient l'État. Celui-ci s'est "modernisé" : il a intégré de nouvelles formes de coercition et de contrôle, et cela a coulé une chape de plomb sur l'ensemble de la société. Dévoré par le besoin et démoralisé, le viril a perdu jusqu'à sa figuralité, la conviction qui le portait et qui pouvait lui donner fière allure. De sa substance éthique et esthétique, il ne subsiste plus qu'une (im) posture chevillée au corps et au patriarcat.

Surinvestissement libidinal, culte réflexe de l'autorité et prestige du pouvoir et de l'argent ; fraternité mâle assortie de forfanteries patriotiques et de mises en accusation du pays tout aussi outrancières, dégaîne mal dégrossie et comme plongée dans l'empois d'une culture d'emprunt, le tout au premier degré, sans décrochement réflexif et sans humour. Le *machisme* tel que l'illustre aussi une culture de masse globalisée³, c'est d'abord le culte narcissique de la force, par la voix, le muscle ou la performance sexuelle. Avec, plus que jamais d'un côté la jouissance comme sel de la vie, et de l'autre le souci constant d'une maîtrise de soi focalisée sur le contrôle des émotions et du corps : des larmes, des tremblements, de la détumescence du pénis et de l'écoulement de la semence. Par suite, l'angoisse de se trahir et de révéler un manque à être devient une obsession ; et pour y remédier on retrouve de la représentation, du voilement et des évitements. Ce sujet montre

aussi une défiance instinctive envers la chose intellectuelle, des convictions définitives, posées selon le tout ou rien, et exprimées de manière assertive et manichéenne. De plus, en se fermant à autrui, il ne se retranche pas en lui-même sans une certaine appréhension de l'intériorité. Son hermétisme est un "champ creux" : en perpétuel porte-à-faux existentiel, ce sujet qui se coupe de lui-même et d'autrui ne trouve plus son lieu. Le décrire revient à cumuler truismes et clichés à son image. Des "hommes" pareils qui se veulent rudes, énergiques, et entiers, et qui font bloc contre le monde ; qui, pour s'affirmer, s'attachent moins au défi et à la dépense qu'à leurs muscles et à leur statut ; de tels machos donc, dont se gaussent les dictons populaires et les fables, on en retrouve toujours et il en existe un peu partout. On connaît bien aussi les débordements de la domination patriarcale en famille. C'est là encore la banalité même, indépendamment des époques et des lieux. Du reste, tous les types de virilité comportent un aspect ordinaire dès lors que le sujet s'affirme surtout par la domination du "sexe faible" et des "petits". Pareillement, dans la vie courante, les catégories "politiques" se rejoignent et s'entremêlent : il y a toujours une dimension patriarcale, une postulation (même dévoyée) à l'honneur, du paternalisme et des rapports de pouvoir. Mais en l'état, l'intransigeance qui fonde la noblesse du viril n'est plus qu'un souvenir ou, pire, un dérèglement : elle est transférée à la femme, à qui il revient de porter un honneur plus sourcilieux que jamais. Aussi, la crise des masculinités qu'on observe un peu partout dans le monde suite à l'émancipation des femmes atteint le musulman – qu'il soit arabe, pakistanaï ou turc – forcément plus que d'autres. Les récits anciens ne sont plus à l'ordre du jour, les points d'appui s'en trouvent brouillés, les formes dénaturées, alors que de leur côté les femmes sont sorties de la maison, et que l'esprit marchand a tout envahi. À cette époque, le malaise n'est pas encore mis en discours ; et bien que troublés, la plupart des fondamentaux perdurent.

Quelles en sont les lignes de force ? Et comment celles-ci déterminent-elles les rapports au corps, au désir et à l'autorité ? Né au désert et dans le sillage de l'Ancien Testament, l'islam n'a pas châtié le corps. La divergence anthropologique la plus massive avec l'Occident (chrétien et moderne) porte sur ce point, plutôt que sur la condition féminine comme on le croit habituellement. Ces deux interdits (de la femme et de la chair) se rejoignent en pratique (d'autant qu'on attribue à la femme une libido irrépressible), mais au départ l'accent n'est pas porté sur le même objet. Il ne s'agit pas de punir la chair, mais de maîtriser ses pulsions et de purifier le corps en prélude aux gestes marquants du quotidien (la prière, les repas, l'acte sexuel...). Que la pudeur soit fortement recommandée – aux deux sexes, faut-il souligner – ne destitue nullement le désir. Sur ce point comme sur les autres, l'homme peut prendre appui sur l'exemplarité de Muhammad, modèle de sensualité "impeccable". La littérature érotique – pléthorique, et illustrée par les plus grands penseurs – ainsi que d'autres agréments d'Orient (parfums, étoffes, épices, poèmes et chants enivrants...) exaucent les plaisirs des sens :

l'esthétique se veut raffinement du sensible, savoir-vivre subtilement hédoniste. Seulement le sexe reste conditionné par le mariage et par l'homosocialité (la non-mixité) : un ordonnancement qui, en partageant l'espace, inscrit une territorialité binaire dans la cité, dans le monde et dans la pensée⁴.

L'accent est porté sur la mise à distance de la femme, objet de tous les désirs. Ce sont *elles* – toujours au pluriel dans la langue parlée, quand le viril est unique – qui représentent l'interdit, et auxquelles il revient de *porter l'interdit* à travers le voile. Certes, elles sont ontologiquement les égales des hommes devant Dieu – mais seulement devant Dieu. Et l'homme est dit plus rationnel, moins aliéné qu'elles au sensible. De là, l'obligation qui lui est faite de les protéger, à la fois de leur propre désir et de celui des hommes : il faut les voiler, les surveiller, contrôler leurs allées et venues, pourvoir à leur éducation et guider leur vie (elles sont données très jeunes en mariage, et la limite d'âge fait débat). Avec la racine arabe *h.r.m* qui donne harem, le sens s'affole, tourne autour du tabou, de la sacralité et du mal⁵. Elles peuvent signifier tout ce qui soulève appréhension et angoisse. L'homme s'en défie d'autant plus qu'Éros passe pour irrépressible. Aussi aborde-t-il sa vie amoureuse et son rapport à la femme sous la logique du *double bind*, de l'injonction contradictoire. Là où se profilent une promesse, un voile, l'invite d'un corps féminin à peine entrevu, s'élève la butée de l'interdit. Le désir est impérieux, son objet d'autant plus troublant qu'inaccessible. On ne s'étonnera pas qu'une fois la conquête enlevée et le voile ôté, l'homme goûte moins l'*intime* – l'expérience amoureuse de l'effacement de soi dans la découverte de l'autre⁶ – que la consommation de l'interdit ; et qu'une fois la jouissance assouvie, elle devienne jetable, "répudiable".

L'homosocialité et le *double bind* inscrivent une zone d'incertitude et un esprit de défiance entre les hommes et les femmes qui ne manquent pas de soulever des frustrations et des surenchères virilistes. Minorée au départ, la femme devient ou bien la mère adorée, ou bien la créature immaîtrisable dont il faut protéger l'homme et la société : un être fourbe, une goule lubrique et insatiable qui assaille continuellement l'homme, une mégère qui tyrannise son monde, etc. On retombe sur la ronde hyperbologique et ses effets dévastateurs dans le cercle familial. Plus la mère a été brimée comme fille, sœur, épouse, plus, elle élève son fils dans le culte de la virilité. Plus celui-ci y est astreint, et moins il se montre juste, c'est-à-dire en accord avec lui-même et avec autrui. Et plus la femme interdite fascine et trouble, moins elle existe par et pour elle-même. Elle finit par se viriliser telle la Validé du sérail. Fuites et simulations du hijâb à l'insu des maîtres, cercles et tours d'écrou qui empoisonnent la vie du dedans, schizes et retournements (femme toute-puissante, virilité d'apparat...).

Si ces processus éculés sévissent encore, c'est que le macho est le produit manqué de la tradition et de la modernité, qui sont, l'une et l'autre, *l'une par l'autre*, altérées et tronquées. Cet "homme" pâtit des deux, sans connaître

véritablement aucune des deux. De plus, il est la première victime des régimes politiques autoritaires et de l'esprit despotique qu'ils répandent un peu partout (à l'école, au travail, dans l'administration...). Persécuté par les pouvoirs au-dehors, cet "homme" est également perturbé dans sa vie domestique : confronté à l'émancipation (relative) des femmes scolarisées et à l'évolution des mœurs. Le grand floué de la modernisation, c'est lui – que les islamistes vont enrôler : ils s'emploieront à reconduire des usages et des lois qui restaurent l'archè, au titre de l'imitation du Prophète, de la Loi de Dieu, de l'ordre moral, d'un partage complémentaire des rôles, de la sacralité du privé, de la protection du faible, de la sauvegarde et l'harmonie de la communauté, de la Nature, de l'Identité, de la santé... Les arguments n'ont jamais fait défaut pour justifier la virilité.

Immergé dans son genre, l'homme alterne ou croise spontanément le viril et le masculin sans les distinguer. Le système néodespotique ne peut fonctionner et se perpétuer qu'en se modulant, en glissant d'un habitus à l'autre. Le sujet joue instinctivement de gradations et d'à-propos : il aime représenter, fulgurer, plaire, et ce genre reste un jeu empirique d'ajustements et d'inflexions plus ou moins fins ; une zone grise la plupart du temps, où l'on ignore où commence le masculin et où s'estompe le viril. L'ambiguïté règne : il n'y a pas en pratique deux lignes distinctes, l'une dure, autoritaire et fermée, et l'autre plus souple et ouverte, mais un genre qui tourne sur une bande de Moebius : les masculinités se déploient en continuité, avec juste des variations d'intensité ou des changements de position ou de perspective. On ne trouve pas d'un côté un masculin érigé en idéal régulateur par l'islam⁷ et, de l'autre, un exercice viriliste de la politique et une soumission à l'honneur dictée par la coutume. Indistinctement, l'un tourne à l'autre, processus lisse, ininterrompu et insu, qui fluctue, et va donc à rebours des essentialisations et des réifications fixistes que revendiquent le viril et la doxa. Ce genre n'est jamais semblable à lui-même.

Du reste, traditionnellement, un "homme" accompli, autrement dit un chef (de famille, de clan, d'État), ne peut le devenir et le rester s'il n'a pas la capacité de soutenir adéquatement cette modulation. L'*autorité*⁸ à proprement parler est la capacité de mener cette double exigence à bon escient. Le chef joue de ce clavier avec plus ou moins de finesse et, s'il parvient à s'imposer, c'est qu'il sait nuancer son jeu, attirer à lui les "hommes", tout en confortant le masculin et en rassurant les femmes et les "petits" qu'il patronne et tient sous sa protection. Il saura montrer à l'occasion la *gravitas* et l'humilité requises. On le verra dispendieux un jour, prudent et réservé le lendemain. Il sera craint et respecté comme un père, et aimé comme un frère. Et il fera croire qu'il conduit sa carrière avec l'assentiment de ses protégés : un vrai chef n'impose pas sa volonté. Ses qualités parleront d'elles-mêmes comme une seconde nature : toute trace de contrainte est gommée. Cet "homme", qui masque ses efforts et ses calculs "politiques", séduit les deux sexes : c'est une virilité de velours.

Apaisé et sans contraintes politiques, l'“homme” se montre conciliant. Défaillant ou opprimé, il en appelle à la morale et à la fraternité, et se retranche derrière les lois pour ne pas céder sur son pouvoir domestique. Car il prend appui sur le *code de statut personnel* (le droit de la famille) fondé sur les prescriptions de l'islam et sur les lois coutumières : l'une et l'autre établissent la domination patriarcale. Comment douter d'une subordination des femmes que Dieu a ordonnée ? Quel dirigeant oserait mettre sérieusement en doute la prévalence coranique de l'époux, du père, du maître de maison (4, 34) ? Pourquoi questionner un ordre éprouvé depuis toujours ? Les traits du viril ne sont pas seulement naturalisés, on les rapporte à la volonté divine. L'homme est appelé à commander et, faut-il ajouter, à endosser la charge (de responsabilité et de subsistance de sa famille) que cela prescrit en retour. Et pour beaucoup aujourd'hui, nul doute que l'État ne doive protéger les sujets et marquer son autorité sur ce modèle, tel l'homme sur la femme, sur l'enfant et sur tous ceux qui demandent sauvegarde et soutien.

Encore une fois, la persistance de l'archè s'explique largement par l'indétermination des masculinités, ainsi que par l'amalgame fréquent de la charia et de la coutume (qui lui est antérieure et que consacre le Temps). En l'état, seuls l'éthique, la spiritualité et des initiatives individuelles sont à même de remédier à l'archaï-cité, non le droit. En règle générale, le masculin se borne à atténuer et contenir les logiques et les propriétés du viril sans les remettre en question. Aussi la négociation est-elle incessante entre les masculinités, entre les sexes, avec la Loi et avec l'État : idéalement modulée par la pensée pratique, elle est, dans un système autoritaire, réglée selon les rapports de force et par le patronage. Et bien souvent, le masculin sauve l'archè de la violence en lui prêtant la légitimité symbolique de la Loi, ou en évitant le pire : il retient l'archaï-cité à ses propres dépens. Son centrement comme toute démarche réflexive ne recouvre plus alors qu'une transaction avec les principes, un arrangement. À l'*ordinaire* donc, le faible comme le fort sont amenés à composer, la femme se tait ou œuvre en silence, la communauté pondère et prescrit sa moralité conservatrice. Et au bout du compte, le système se maintient malgré les antinomies et les blocages du viril.

Il arrive pourtant que le genre ne soit pas cette dérive nébuleuse toute en glissements et en compromis, mais qu'il y ait par tradition une opposition nette entre les masculinités qui mérite d'être relevée. Ainsi chez les Iqar'iyen, une confédération de tribus guerrières du Rif marocain étudiée par Raymond Jamous⁹ où chaque masculinité, chaque modalité du genre jouait sa part. C'est le *chérif*, le descendant du Prophète, qui endosse pleinement l'éthique du masculin. Le chef, lui, est un guerrier sobre et sévère qui s'autocontraint pour servir l'honneur. En cas de conflit déclaré entre les tribus, ce dernier, l'*amghar*, n'hésite pas à recourir au premier – lequel va amener le suspens des hostilités, en invoquant la miséricorde de Dieu et la vertu du pardon prescrite par le Coran. Le guerrier lui-même n'intervient pas dans ce sens. Il mande discrètement l'homme de Dieu et en appelle à son charisme afin que le groupe

soit sauf ; que les “hommes” ne perdent pas leur face et leur dignité, et que la virilité ne se tienne pas uniquement dans l’horizon de la mort mais qu’elle reste dans l’élément du jeu, dans la parade ; un régime suspendu où la tension ne perdure qu’assourdie et bridée comme une basse continue.

Le chérif de son côté ne conteste pas le viril dans son principe : il ne s’efforce pas de changer la coutume et l’ordre des choses, il s’interpose seulement. Face au guerrier, cet intercesseur a l’avantage d’une puissance d’une autre nature : il est fort de son titre religieux et de sa non-violence. Le prestige de son Nom surpasse celui du guerrier qui n’a hérité, lui, que de l’honneur, un absolu profane, des plus vulnérables de surcroît. Libre de toute injonction viriliste, cet homme de Dieu ne bataille ni ne commande quiconque, et il n’est ni défié ni combattu. Désarmé et sans ressources, il revendique seulement une pieuse humilité. Puisqu’il s’assume comme masculin, il intègre sans déchoir une *part de fémininité*, une qualité qui, en exprimant sa relation au divin, assure sa distinction. Le chérif en effet est pure réceptivité, un peu à l’instar des femmes qu’on disait passives jusque dans la procréation.

Le chérif recèle en cela une sorte de grâce, un fluide bénéfique : la *baraka*. Comme la virilité, la baraka est puissance et émanation charismatique, elle garantit la protection. Mais il s’agit de la Protection divine. Elle est décelée, elle aussi, à des signes, à ceci près qu’effectuant ses médiations bienfaisantes (désenvoûtements, guérisons, événements favorables...), elle reste entourée de mystère. Et de même que tous les “hommes” ne parviennent pas à mener à bien leur carrière virile, tous les *chorfas* (pluriel de chérif) ne sont pas gratifiés de ce don surnaturel – lequel se constate *post hoc*, à ses succès répétés. La baraka aussi doit s’inscrire dans la durée, tel un flux continu de faveurs et de bienfaits qui s’épanche pour le bonheur de la communauté. Enfin, comme l’archè, elle requiert la reconnaissance d’autrui. Ce masculin présente donc des analogies avec la virilité du chef, mais il s’en sépare totalement en opérant dans la non-violence et par la volonté de Dieu : on reste dans l’ordre de la puissance, mais ces valences parallèles diffèrent absolument. Il existe donc bien une noblesse pour supplanter l’honneur, seulement elle ne peut valoir comme modèle puisqu’elle répond d’une contingence : d’un principe généalogique exceptionnel, pourvoyeur de grâce. Le chérif ne constitue donc pas un pôle de puissance rival, et il ne propose pas d’alternative. Il assure (malgré lui) la pérennité du viril qui, sans son intervention, sombrerait dans la violence. À l’image du Bédouin d’Ibn Khaldûn qui reste prisonnier de son ethos sans muter, l’*amghar* persiste dans son rôle. Pour éviter le conflit, il recourt à l’islam par le truchement de cet homme totalement dissemblable, qui arrive du dehors comme une pièce rapportée et qu’il ne peut traiter avec condescendance. Ainsi, même dans le cas (rare) où les masculinités sont clairement départagées, le viril garde sa prééminence. Et il n’abdique et ne bat en retraite que devant ce qui incarne l’exception.

Évidemment, la condition et les traits de l’“homme” ordinaire sont très différents. Il joue du balancement des masculinités et des micro-arrangements que cela recouvre, et le système se perpétue. Aussi les modulations du genre laissent-elles entrevoir sinon une solution aux problématiques politiques du viril, la condition qui préside à celle-ci. Il ne s’agit ni de maintenir des identités closes, essentialisées, et radicalement opposées comme le font les Rifains, ni de persister dans la confusion inconsciente des masculinités comme à l’ordinaire, cet emmêlement dont le viril tire systématiquement parti. Avant toute remise en cause politique de l’archè, il convient de désintriquer le genre et de distinguer *principiellement* le masculin et le viril. Et il ne suffit pas de présenter ceux-ci comme des attributs différents et des fonctions spécifiques, mais bien comme des qualités antagonistes. Le viril n’est pas une surdétermination du masculin, et le masculin n’est nullement une réduction du viril, un genre tempéré, domestiqué, aménagé, négocié, neutralisé. Pour en finir avec l’archaï-cité et éviter les glissements, les ambiguïtés et les voiles qu’elle aménage ou tolère, il faut séparer non pas les sexes, mais bien les masculinités ; signifier clairement l’antinomie entre le masculin comme connaissance de soi et ouverture à l’autre culminant dans un rapport d’intimité au divin et à la femme où s’efface le sujet ; et le viril qui se pose comme extraversion, affirmation narcissique de soi dans la dépense, la jouissance et la volonté de domination. On ne peut changer les lois et les usages et renouveler la culture du masculin sans déjà remettre en question l’organicité “naturelle” et la réversibilité des masculinités. Car l’homme ne parvient à se déployer pleinement que lorsque la virilité est soit sublimée, soit contrainte physiquement ou en droit.

Ce n’est pas un hasard si le grand âge est entouré de respect dans les sociétés musulmanes : il investit l’homme d’*autorité* tout en l’affranchissant de l’injonction viriliste. On dit que “les cheveux blancs sont lumière”, et on consulte l’ancien qui a surmonté le dur métier de vivre, et qui montre qu’il a été et qu’il reste possible de conjuguer au mieux douceur et puissance, *sabr* et force d’âme, vertu et reconnaissance. Trahi par son corps, cet homme qui, non sans regrets, s’est retiré de la compétition virile ayant animé sa vie, est désormais nimbé de toute la profondeur du Temps. Sous des cieux prémodernes, le Temps en lui-même – en tant qu’origine, ancienneté, durée et tradition – couronne l’Être. La continuité et la capacité de (se) maintenir et de résister restent par principe les sources de vérité et de stabilité les plus probantes. Ces qualités garantissent la puissance : le Temps procure toutes les attestations, les légitimations et les assurances, et *a contrario* de l’emballage du viril ou de la volonté de rupture des modernes, il apaise. Les fils reprennent le flambeau de leur père, des générations se suivent en reproduisant un même corps social ou presque, selon des valeurs et des rituels sûrs, supposément dictés par le Très-Haut. En terre sunnite en particulier, où règne le *sabr* et où on donne autorité à ce qui empêche la discorde, on est

toujours déjà un peu vieux.

Dans les années 1980 cependant, le bloc viriliste a largement été entamé. Dans la plupart des sociétés musulmanes au début du ^{xx}e siècle, la maison s'est entrouverte. Et pour le viril, tout a changé en quelques décennies à peine. Une révolution a eu lieu, dont les convulsions se font encore fortement sentir, et dont chaque point mériterait un développement : hétérosocialité, montée de l'individualisme et relâchement de l'emprise communautaire, famille mononucléaire et institution du couple, accès des femmes à l'éducation et dans une moindre mesure à l'emploi, contraception, libéralisation des mœurs dans les villes, dévoilement... L'essentiel est que si dans ce contexte, le masculin se cherche, le viril, lui, est mis à mal, bafoué et brimé à la fois par ces bouleversements massifs et par un pouvoir central autoritaire. L'"homme" ordinaire se crispe, agence les régimes et les temps à la diable, et (s') enferme de plus belle. Un pas en avant, deux en arrière, une brèche ici, des verrous et des colmatages plus loin. À tout prendre, il montrera une certaine ambiguïté envers la modernité : d'un côté, elle le déprécie, et son autorité domestique s'en trouve sérieusement ébranlée. De l'autre, elle est promesse de savoir, de technique, de progrès, et donc de puissance. Il sera porté à la segmenter (ce que feront les islamistes). Pour les dirigeants comme pour la société en général, le changement se rapporte moins au centre, au noyau de la Tradition, qu'à la vie matérielle. On voue un culte au développement et, moyennant quelques petits aménagements, le régime veille à sa conservation. Mais l'immobilisme politique n'est pas imputable qu'aux dirigeants seulement : dans l'ordre néodespotique, chacun (petits maîtres, mères de famille, autorités religieuses...) y participe à sa manière, chaque instance restant captive de l'autre, la femme de l'homme, le politique du religieux, et vice-versa.

Face au malaise, ils sont nombreux à mettre en accusation l'Occident, puissance hégémonique et postcoloniale, force incontournable, hydre à la fois moderne et judéo-chrétienne, riche, libérale, porteuse de la révolution du féminin et du changement de mœurs, objet de fascination et de rejet. L'archè a donc reculé, ses grands territoires ont été défaits *mais non déconstruits* ; les rituels et les récits les plus anciens sont abandonnés ou folklorisés à l'instar de la *fantasia* : piaffement des chevaux, fumée, détonations, et simulation de l'assaut dans un nuage de poussière. Un fils n'embrasse plus la main de son père en guise de respect, mais il tyrannise d'autant plus ses sœurs qu'il subit l'autorité des maîtres. On ne présente plus le drap de la mariée au lendemain de la nuit de noces, mais on maquille la virginité en refabriquant chirurgicalement l'hymen de la fiancée. Et surtout, la cascade néodespotique n'en finit pas de se déclinier du sommet à la base. C'est que la modernité n'advient pas naturellement, tel un paradigme endogène, porteur de sens et de germination. Pour beaucoup, c'est une tranche de culture hors sol qu'on négocie et aménage autant que possible, et dont la politique et les mœurs licencieuses doivent être expurgées ou bannies. En ces temps indéfinissables,

où le passé n'en finit pas de mourir et le futur de naître, il n'y a pour ainsi dire pas d'espace public (de sphère partagée où l'examen critique des pouvoirs établis peut être pleinement exercé), peu de transparence à soi et aux autres¹⁰, mais du populisme, des intérêts, de l'expertise induisant des tailles sauvages, des hybridations plus ou moins réussies. Et sous des prestiges féodaux assumés, c'est la grande friche néodespotique du politique, à peine contrecarrée par les opposants.

La condition des femmes évolue à petits pas, à l'arraché, au gré des parcours individuels et en fonction des nécessités : deux salaires ne sont pas de trop pour survivre. En ces temps contraires, le macho s'efforce d'abord de mettre sa vie privée en sûreté. Traversé par le regard d'autrui, il veille sur la réputation de ses femmes et maintient sur ce point une *religion extérieure* : un voile protecteur et mystifiant. C'est devenu un *viril par défaut* qui s'affirme par son statut patriarcal et s'attache à ce pouvoir que lui garantissent les autorités politiques et religieuses, et qui seul le rehausse un peu. C'est aussi un viril par éclipses, qui réplique de vagues modèles imaginés, d'ici et d'ailleurs, et que soulèvent par moments des bouffées de pitié. Pour tout dire, un viril qui a perdu son corps de certitudes, et qui tente de négocier les temps. Son hermétisme et ses schizes génèrent un malaise palpable, une crispation psychique et physique en l'étiage le plus bas du genre.

Si ce macho peut se montrer "libéral" et masculin dans son discours et en dehors de chez lui, il n'en consent pas moins aux vieux habitus de l'arché au-dedans. Tel homme, qui se revendique avec force de la modernité et qui affiche des opinions politiques progressistes, s'en défait comme d'un pardessus une fois passé le seuil de sa maison. Une chose est sûre, traditionnel ou moderniste, le sujet reste déterminé par la représentation, la réputation : les fastes et les distinctions du visible le flattent, à défaut, leur suggestion peut suffire. Pourtant, l'hyperbole virile ne manque pas de creuser l'écart entre le paraître et l'être, entre l'imaginaire et la réalité, ou encore entre le dire et le faire. Vanité d'un genre qui, vite désavoué au quotidien, se cramponne à ses mythologies et ses privilèges statutaires (que les islamistes rehausseront). C'est l'honneur du viril aristocratique, en revanche, que d'agir de manière à ce que ce hiatus soit le plus petit possible. Cet "homme" paie de sa personne ; de là l'impassibilité qu'il est en capacité d'afficher malgré l'intransigeance de ses coutumes, et son mépris pour les vantardises et les "démarches de toreros".

Tout "homme" laisse entendre qu'il dispose toujours d'une marge de puissance et d'une réserve thymotique à dépenser. Et certains voudront croire qu'il entre dans la compétition viriliste une part de jeu, même s'il s'agit du jeu le plus sérieux de leur existence. La virilité n'a de sens que si elle reste ludique pour le sujet qui s'y *prête*, et ne fait jamais que s'y prêter. Il y voit un choix, une stylisation, un moment exprimant une facette de soi, une poussée d'intensité vivifiante où, en effectuant sa volonté de puissance, il se sent exister. Une part de lui-même jouit de cette exaltation passagère, l'autre veille,

tout en calculant le risque et en mesurant l'aloi. Le macho en revanche ne joue pas, il est possédé par l'injonction viriliste comme par une vérité religieuse. Tel il se fantasme, tel il se montre : d'autant plus entier et massif face au monde que sa vie psychique est continuellement trouée de reniements inavouables. Cet "homme" parle d'honneur et il signifie la honte. Il s'autorise de ses droits et renâcle devant ses devoirs. Il confond pouvoir et puissance, se revendique d'une Identité majuscule et louche vers l'autre. Si malheureux qu'il soit, il fait encore parade d'existence. En garde face à l'autre, les signes de faiblesse sont gommés, le visage est lissé, le corps mobilisé et contracté tant cet "homme" craint d'être en défaut et de se failler. Cela reste largement postural mais, psychologiquement, la virilité ordinaire s'attache d'abord au souci viscéral que représentent pour lui l'humiliation et la honte. Pour ce type d'"homme", tout signifie et s'ordonne à partir de cette hantise qui commande sa vie. Et dans l'ensemble, la collectivité aussi investit une part d'énergie énorme à masquer l'inquiétude que soulèvent l'exercice permanent du viril, ses démonstrations et ses probations. On dissimule ce qu'il en coûte de confronter les gageures de la rivalité et de la reconnaissance, de devoir continuellement vérifier une virilité qui identifie en propre et n'est jamais acquise, en particulier l'érection d'un organe capricieux et immaîtrisable. Ce mode d'existence est fermé sur le secret de sa vérité profonde, pénétrée de l'incertitude qu'elle engendre. La virilité est un fardeau qui renvoie constamment l'"homme" ordinaire à une vulnérabilité inavouable.

L'idéologie islamiste se placera aux côtés de cet "homme" déchu qu'elle entend relever et purifier. Pourtant, malgré les réconforts et les garanties qu'elle prétendra lui apporter, elle ne parviendra pas à dépasser l'ordinaire. Sa mise en discours manichéenne (dedans/dehors, bien/mal, pur/impur, propre/corrompu...) sera juste voilée de transcendance.

La "rue arabe", territoire de l'ordinaire

Tout ethos viril repose sur un territoire particulier où il se déploie, espace qui lui appartient en propre tout en le qualifiant. Les islamistes qui investiront Internet viseront rien moins que le monde et l'arrière-monde. Le viril ordinaire, lui, loge dans un site pluriel, qui lui ressemble par son caractère indéfini : la rue. Entremêlant sa virtuosité colorée, ses senteurs et ses miasmes, saturée de perceptions en tous genres, la rue en *médina* expose le passant à un bombardement sensoriel constant. Et il peut découler de cette surabondance sensible un curieux malaise, propre au Sud : le sentiment d'être envahi par une affluence trop immédiate, pris dans un *pansensorium* qui submerge la présence et imprime sa multiplicité éclatée, son exubérance, sa crudité. La rue semble un corps impudemment dévoilé. Elle s'exhibe tout entière, et n'en finit pas de déverser ses familiarités. Certains en souffrent comme d'une souillure.

C'est que la rue ne désigne plus un *domaine* comme à Fès autrefois, où les quartiers, clos sur eux-mêmes et administrés par leurs habitants, s'autorégulaient et disposaient de leurs propres autorités et solidarités (ainsi les corporations, les confréries, les notabilités, les minorités ethniques ou religieuses). Cette rue-là n'est pas non plus un lieu public, anonyme et indifférent où comme dans la "ville moderne", les passants se croisent sans rien partager. Étroite et encombrée, elle semble le prolongement des maisons : un territoire qu'aussi bien on habite un peu, un dehors-dedans où règne une sociabilité diffuse. La vie domestique n'en finit pas de déborder, comme si, là aussi, les frontières entre le public et le privé étaient poreuses. Que les deux grandes lignes de partage des classes sociales et des sexes y maintiennent leurs écarts n'empêche pas les échanges, une proximité à la fois généreuse et brouillonne. La "ville moderne" qui sur sa colline surplombe l'ancienne affiche au contraire des tracés rectilignes des passages sans frottements, des reflets d'acier, de la vitesse. Bien souvent d'un quartier à l'autre, ces deux régimes sont combinés avec plus ou moins de bonheur. Si, comme le dit Musil, une ville se définit à sa démarche, c'est cette mixité dyschronique qui, en général, caractérise la rue.

Indépendamment de cette affluence, la *rue arabe* c'est aussi un nom propre politique que recoupent les catégories de plèbe et d'opinion, et qui convoque le pays réel. Un préjugé très ancien l'entoure : à preuve, la méfiance systématique des classiques envers '*âmma*, la plèbe, le vulgaire, ce "gros animal dévoré d'appétits". On la craint, elle serait imprévisible, traversée de forces dormantes qui se condensent et grossissent sans venir à expression, à l'image des pluies qui au désert ne touchent pas le sol, mais s'évaporent dans la touffeur de l'air ; et qui lorsqu'elles tombent deviennent des torrents emportant tout sur leur passage. De cette rue-là, on ne parle pour ainsi dire pas, elle n'existe qu'à l'occasion des crises qui secouent l'actualité. Ses rumeurs disqualifient alors les discours experts et apportent un démenti cinglant aux récits ventriloques du Pouvoir. Si le Peuple comme la Communauté demeurent des puissances nominales, la rue, elle, est un pèse-nerf qui étale les embarras et les plaies de la société : la pauvreté et l'obscénité des nantis, la pression démographique des corps, les rapports entre les sexes, les frottements de l'archaïque et de la modernité. Pourtant ce bouillonnement apparent est trompeur. Malgré les penchants populistes qu'on lui prête, la rue ne consent pas nécessairement au culte de l'Un et aux passions "politiques" des multitudes. Tout en alimentant ses mythologies (l'amour du père de la nation, son visage entrevu sur la lune, les prodiges de la baraka en l'empyrée du *makhzen*¹¹...), elle reste arrimée à sa petite vie prosaïque, en égrenant à peine ses doléances.

La familiarité de la rue a son revers : il s'y mêle des indélicatesses envers les femmes. Regards pesants, apostrophes, micro-incidents. De là aussi qu'on lui prête mauvaise réputation. Traditionnellement impartie aux hommes, elle reste pour certains une chasse gardée. Et cette homosocialité jalouse vient à

expression dans le harcèlement que les plus jeunes font subir aux passantes. Ces flatteries poisseuses, ces mauvais rires, ces lazzis conduits impulsivement et avec désinvolture, révèlent le désœuvrement. Ils disent aussi le malaise d'une virilité par défaut. Si les hommes mûrs gardent le silence, ils ne se privent pas de fouiller visuellement les corps : les femmes sont inspectées sans la moindre retenue comme des objets à l'étal. Dans ce domaine tout particulièrement, sur le territoire régi de tout temps par l'archè, la modernisation a bousculé les modèles et les conventions, sans contrepartie : elle s'est montrée dans l'incapacité d'en offrir de nouveaux qui dans ce domaine en particulier soient à la fois justes et en accord avec la société, *appropriés*.

Il est vrai qu'autrefois les *double binds* de la Tradition ne facilitaient pas les comportements. Mais comme disent les anciens, il eût été inconcevable en d'autres temps de molester une femme sans devoir en répondre. Et hier encore, dans une cité comme Fès où régnaient déférence et égards, les hommes s'en tenaient à des soupirs. L'approche d'une femme était comme suspendue au-dessus de l'abîme, orchestrée de longs entretiens à peine chuchotés et de regards "qui tuent", comme il est dit dans *Le Collier de la colombe* d'Ibn Hazm¹² (994-1064). Le désir allait son erre en adoptant les manières langoureuses que projettent aujourd'hui les films indiens. On jouait du voile, la virilité s'éprouvait dans un suspens érotisé ; et une décence scrupuleuse régissait les liens conjugaux. (À présent encore : l'homme s'avance, et *sa moitié* le suit à quelques pas, figure indéchiffrable de la sujétion. Mais qui sait leur attachement dans l'intimité ?)

Il faut redire la vulnérabilité des hommes, celle des machos mais aussi et surtout celle de tous ceux qui – à l'exception notable des hommes de Dieu et des savants – pâtaient de l'ordre viriliste sans y participer : musiciens et artistes, juifs et chrétiens, esclaves et serviteurs, gens de peu et gens d'ailleurs, malades mentaux et handicapés... un ensemble qui si l'on y adjoint les femmes et les enfants fait beaucoup de monde. À tout prendre, une majorité. Une majorité de personnes donc devaient plier, et plient encore trop souvent devant ces "hommes" qui minoritaires en nombre ont minoré les autres, installant ainsi l'ordre despotique avec ses emmêlements et ses imprégnations ataviques. Certes, la communauté avait pour tâche de tempérer l'archè ; elle n'en était pas moins hiérarchique et conservatrice : les fils eux-mêmes devaient (et doivent) subir la contrainte patriarcale – avant de la faire subir à leur tour dans leur propre foyer, une fois mariés. Mais c'est dans ce mélange d'archaïsme et de modernité rebutées l'une par l'autre que va germer la tendance fascistoïde de l'islamiste, avec sa défiance de l'autre en général : misogynie, homophobie, antisémitisme, xénophobie...

En l'état, les rapports entre les sexes en particulier allient des régimes qui entraînent là encore des *double binds* en séries : l'"homme" se trouve pris entre une modernité qui lui est intolérable-désirable et l'ordre prohibitif-incitatif du passé auquel il n'adhère plus. D'un côté, il ne s'autorise plus

autant le libertinage et les jeux érotiques qu'il pouvait cultiver *intra-muros*, à l'abri des regards. De l'autre, à l'extérieur, les règles du régime hétérosexuel et "dévoilé" ne sont pas clairement établies. De cette incertitude et du malaise général qui s'ensuit, il ne tire pas des conclusions "politiques" comme l'islamiste, mais il ne parvient plus à masquer son embarras – lequel vient à expression dans le harcèlement des passantes, indécences qui creusent l'abîme qu'elles croient enjamber. Indifférente ou complice, la rue s'offusque à peine de ces indécences qui affectent tous les espaces mixtes. Dans ce pays, le harcèlement des femmes n'est pas sanctionné par l'autorité publique comme a pu l'être celui des touristes¹³. Qu'on l'accuse, lui, et il s'offense : c'est elle, la dévoilée, qui est "nue" (*awra*), coupable. Tout se passe donc comme s'il se trouvait toujours chez lui au-dehors, et qu'il lui fallait se protéger des femmes devenues intrusives : elles méritent bien "un petit rappel à l'ordre".

Rien chez les jeunes hommes ne vient démentir le sentiment d'impuissance qui les mine. Leur avenir est compromis, alors que de leur côté, les filles avancent : elles ont gagné le monde et gardé leurs faveurs domestiques. Et elles osent montrer leurs *avantages*. Pour peu qu'elles réagissent au harcèlement, ils les dénudent avec des mots qui blessent et qui les rejettent dans l'espace toujours béant de la honte. La partie est jouée à bon compte ; elle décharge la tension, libère des empêtements sans fin de l'hermétisme machiste. Cela dégénère rarement, maintient juste un mauvais courant de basse intensité dont la plupart s'accommode. Il reste que ces petits viols verbaux n'en comptent pas moins parmi les offenses les plus significatives du fait misogyne : toute expression de misogynie peut relever du harcèlement, mouvement compulsif qui trahit à la fois le désir, un désir sous *double binds*, et l'appréhension de l'autre, cette inconnue.

Pour illustrer les violences envers les femmes, on fait état des crimes d'honneur, des viols et des horreurs des guerres, du paradis des vierges que projettent les jihadistes, et on se garde bien de rapporter ces "peccadilles". Or l'ordinaire dit tout ou presque : à travers ces regards et ces mots qui repoussent l'autre, c'est toute une condition qui affleure : les blocages de la virilité, les débâcles du masculin, le désaveu et conjointement tout l'attrait que représente la mixité sociale, les aléas de la modernisation. Sur la démarche pressée des jeunes filles, sur la féminité presque clandestine des unes, ou celle exacerbée et provocante des autres, transparaît la mémoire voulant que la femme doit *demeurer* : n'habiter que sa maison et rester une créature dormante, un être perclus dans son corps et un peu gourde, à l'écart des turpitudes du monde. Il reste que ces provocations ne sont pas seulement dirigées contre les femmes : elles offensent aussi l'ordre des pères, avec ses normes de considération et de décence. La *génération perdue* en saccage les derniers vestiges – dont les islamistes s'efforceront de recoller les morceaux. Et l'on veut ignorer que, si les jeunes filles sont de plus en plus nombreuses à adopter le voile, c'est moins par vertu que comme armure, ultime défense

Affectations et signalements virilistes

Dans l'affluence de la rue, on distingue, au passage des voiles, diverses sortes de voiles : tout un répertoire nouveau qu'on apprend à décoder au cours de ces années 1980. Pareillement, la *face* viriliste appuie son retrait d'une barbe, signe qui ne relève pas de la mode, ou d'une idiosyncrasie tribale comme les turbans et les tatouages d'autrefois. Elle donne à voir un ralliement et une sécession muette. Lorsque la parole est censurée, la "politique" prend littéralement corps. "Nous ne sommes pas comme vous glabres et dans la honte, nous allons sur le chemin de Dieu", peut-on entendre dire. Lorsque l'orthodoxie religieuse est au service de l'État et que la croyance populaire s'est livrée à la "superstition", il faut, disent les islamistes, revenir aux fondements : à la charia, à l'archè, au corps, à la communauté (plutôt qu'à la nation), aux instances les plus puissantes et les plus sûres – et épurer tout le reste. Cela commence toujours par le voile des femmes. Rien d'étonnant à cela puisqu'il s'agit au départ d'une virilité par défaut.

En parallèle au hijâb, la barbe réglementaire – non taillée et "d'une longueur de deux poings" – signale l'embrigadement : une revendication d'intégrité à l'encontre de la "corruption" des temps ; et une prétention à l'intégralité puisque "*l'Islam est la solution*" et que Dieu sauve. À cette date pourtant, personne n'en a cure : les islamistes sont peu nombreux, la rue les prend à peine en considération. On a tardé à les reconnaître et à les entendre : il y a toujours eu des sectaires et des redresseurs de torts dans ce pays. De plus, le régime a laissé faire afin d'affaiblir les opposants de gauche. Eux, de leur côté, se reconnaissent et se comptent : le recensement est vite fait entre croyants et mécréants, purs et impurs (aliénés à l'Occident) et en définitive, amis et ennemis – avec au centre, la masse des indécis à rallier à la cause de Dieu.

De même qu'il y a voile (*lithâm* traditionnel ou *hâïk*) et voile (hijâb islamiste de formes et d'épaisseurs diverses), il y a barbe et barbe. Personne ne confondra celle de Yasser Arafat par exemple avec la barbichette d'un cheikh d'Arabie. Associée au treillis militaire, la première désigne la virilité du combattant, renvoie à une mythologie tiers-mondiste, et suggère un mode de vie sans feu ni lieu hormis la Palestine rêvée. Tout en signalant l'exil, sa tenue comme le reste clament le refus de l'*établissement*. Le bouc du cheikh signale au contraire un certain dandysme. À l'ère du pétrole et de l'américanisation du monde, cette barbe stylée, tout comme l'amour des pur-sang ou la chasse au faucon, participe de l'apparat que ces Arabes repus ont conservé de l'Antiquité au désert. Savamment taillée et parfumée, elle connote sensualité et noblesse. L'âge venu, elle sera teinte car le déclin de l'homme doit être masqué.

On le sait bien, la barbe a partie liée avec le temps : le corps y affiche les grandes étapes d'une vie d'homme, et c'est ce qui lui donne sa portée symbolique. Jusqu'à la puberté, les rôles sont juste esquissés, le *nâmus* (ou *nomos*, loi fondatrice de la Cité faisant partage) n'impose pas encore sa Grande Démarcation entre les sexes. Le garçon peut accompagner sa mère au hammam et suivre son père à la chasse. Une fois barbu, il perd son androgynie, la grâce et la légèreté de l'adolescence, l'ambiguïté si désirable qu'on attribue aux pages et aux échansons dans les poèmes et les contes. Il est dépouillé des derniers privilèges de l'enfance, ce temps béni où le viril n'est encore qu'une annonce, et où le garçon séjourne auprès de sa mère et peut circuler partout et passer d'un monde à l'autre. On ne s'explique pas la fascination exercée par l'éphèbe dans ce monde si on ne l'associe pas au loisir d'échapper au fardeau viriliste¹⁴. Il faut y joindre bien sûr un trouble de genre et d'âge dans l'entre-deux, une équivoque qui renvoie aussi au sentiment poignant de la fugacité de l'existence, en des temps où l'espérance de vie était comptée.

La barbe dont s'honorent l'adulte puis l'homme dans la force de l'âge est le signe du devoir et du pouvoir : la porter, c'est signifier l'assomption du dominant-protecteur. Au sérail, les esclaves n'étaient pas autorisés à la porter. Et une fois incarcérés, les princes ottomans avaient leur barbe arrachée : ils n'étaient plus que des sous-hommes, des survivants, réduits à néant et mis en "cage" tels des animaux domestiques. La barbe, c'est enfin la marque de l'ancien, du cheikh, du chef de clan ou du savant, qui invitent au respect. Elle désigne l'*autorité* par excellence de celui qui a soutenu l'épreuve du temps. Ce n'est pas un hasard si Saddam Hussein au pouvoir ne porte que la moustache comme Kemal Atatürk : il se veut modernisateur et guerrier. Mais paradoxalement cela le banalise, confirme l'aspect d'"homme" ordinaire que projettent son langage et ses manières. La barbe a ponctué les étapes de son destin. On n'oublie pas l'image infamante de sa toison de clochard délogé de son trou à la fin de sa vie, figure de la déchéance même¹⁵ ; et pas davantage la stricte barbiche qu'il arbore fièrement un peu plus tard, lors de son procès.

1 Néologisme de Maurice Blanchot.

2 Voir Judith Butler. Le genre est une construction sociale qui ne produit pas une identité en soi. Voir *Trouble dans le genre*, trad. Cynthia Krauss, La Découverte, 2006.

3 On pense notamment à la série cinématographique des Rambo, qui a connu un gros succès dans la région, en parallèle aux films de kung-fu, à l'esprit de chevalerie chinoise plus sophistiqué.

4 Voir Françoise Héritier, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996 ; et Rada Iveković, *Le Sexe de la nation*, Léo Scheer, 2003.

5 "*H.r.m* est le radical du tabou. Il accouche des figures de la chose sacrée, de la vénération, du respect, de la prohibition et de l'excommunication, du refuge dans un endroit sacré. Il désigne des lieux sacrés (La Mecque et Médine), des mois sacrés, notamment *haram* pendant lequel on doit cesser la guerre. Il est aussi figure de l'anathème, d'un bien privé qui est sacralisé, d'une étoffe portée lors du pèlerinage... Il désigne le voleur ou le brigand. C'est aussi l'épouse. L'articulation du radical *h.r.m* concerne presque tous les aspects de la vie

pratique et quotidienne. Il gère le temps et l'espace, il légifère sur les interdits élémentaires, commerciaux, etc. Il ne se confond avec aucune autorisation. Il est la figure de l'interdiction par excellence, figure surmoïque en somme qui retient et concentre ce qui ne doit pas entacher le sacré." Mohammed Ham, "Le sexe et le sacré", *VST – Vie sociale et traitements*, 4/2006, n° 92, p. 132-143.

6 Voir François Jullien, *De l'intime. Loin du bruyant amour*, Grasset, 2013.

7 Le centre, comme poursuite du Vrai et du Bien, peut aussi renvoyer à une infinité du divin qui fait fuir le système par l'autre bout, c'est-à-dire dans une recherche spirituelle qui brouille les frontières entre le masculin et le féminin.

8 Voir Alexandre Kojève, *La Notion de l'autorité*, Gallimard, 2004 ; et Myriam Revault d'Allonnes, *Le Pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Seuil, 2006.

9 R. Jamous, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme / Cambridge University Press, Paris, 1981.

10 Chose que modifieront Internet et les réseaux sociaux de manière sauvage.

11 Traditionnellement le Palais du roi au Maroc ; l'appareil d'État dans son acception néodespotique.

12 Penseur andalou, auteur de ce traité sur l'amour et l'amitié : *De l'amour et des amants (Le Collier de la colombe)*, trad. Gabriel Martinez-Gros, Sindbad, 1992.

13 Le harcèlement est supposément puni par la loi en 2018.

14 Une même fascination pour les travestis, les transgenres, les hermaphrodites, les eunuques traverse la littérature contemporaine où on les rencontre souvent.

15 On a pu dire qu'il s'agissait d'un travestissement.

LA VIE ENTRE SOI

La Grande Démarcation ou l'homosocialité

Dans la médina, il y a des petits cafés de quartier, des nids de paresse et d'oubli où les hommes, une *pipe-sebsi*¹ à la main, y mènent d'interminables parties de cartes sous des auvents couverts de jasmin. L'homosocialité est restée la norme. Et l'on devine l'aise qu'elle procure, une fois l'homme déchargé de la vie domestique comme de la représentation, ou de ce que Barthes appelle le *numen* et qui dénote "l'hystérie figée, éternisée, piégée" par le regard, toute l'astreinte du rôle viriliste en somme. Ailleurs dans la ville, on trouve de grands cafés "modernes" : spacieux, éclairés, alignés en terrasse sur quelques avenues. Le partage homosocial s'y montre sous un jour sinistre : rien de plus navrant que ces rangées d'hommes qui ne partagent pas même leur silence. Enfermés dans leur voyeurisme, ils s'emploient infatigablement à scruter la rue et tuer le temps : sans commentaires, les yeux vissés sur les corps des femmes avec une insistance épaisse, comme s'ils ne les voyaient pas mais collaient à leur désir et restaient englués dans leurs rêveries solitaires.

Pour les "hommes", la mutation "politique" la plus profonde a sans aucun doute été l'*hétérosocialité* qui signifie, sinon l'émancipation des femmes, leur sortie de la maison et leur accès à la rue, au monde. La modernité et la mixité *culturelle* qu'elle recouvre représentent avant tout la remise en question du *nâmus*, la loi et les coutumes instituant le partage homosocial) sur lesquelles s'ordonnait la cité. Et c'est essentiellement sur ce point, enflé et dramatisé par les islamistes, que se nouent les tensions et les rejets de l'autre : de l'Occident et de la femme "occidentalisée" sans voile – l'ordre prémoderne supposant la vie entre soi : chaque sexe mène sa vie de son côté, et les deux sont enchâssés de conserve *intra-muros* dans un système familial élargi, par extension, c'est tout l'espace urbain qui tisse sa convivialité de cette manière, c'est toute la ville qui se replie sur elle-même. Ainsi Fès, cité de souche andalouse et de religion blottie dans ses remparts, et tout intravertie dans son emboîtement d'enceintes qui la divisent en foyers, quartiers, métiers et confréries. Séparée

de son appendice moderne – la ville dite neuve et située en hauteur –, elle se rassemble autour de la pastorale des mosquées, dont le centre est vide. La constellation des cours intérieures au cœur des maisons et des mosquées trouve un peu partout la contiguïté, l'effet de densité communautaire et d'enfermement. La lumière, les bruits, la vie du dehors y pénètrent à flots, en échos puissants. La ville s'ouvre grand au ciel par les terrasses aussi, occupées par les femmes et les enfants. Il faut respirer, se protéger d'un voisinage si fraternel qu'il étouffe. Et tandis que le dehors est trappu, le dedans est voué à l'ornement : architecturalement parlant aussi, on pourrait opposer le viril – la densité, la rugosité, l'agitation extérieures – au masculin et au féminin à l'intérieur dont les clairières font miroiter le luxe à l'abri des regards : éclats des couleurs et des matériaux, fraîcheur, spatialité, tranquillité.

On dit que plus les hommes étaient riches et puissants, plus ils cloîtraient leurs femmes – “perles dans leur écrin”, comme le veut la métaphore consacrée –, la notabilité et le rang impliquant la distance, un semblant de sacralité (*harem*). Toujours préoccupés l'un de l'autre, les sexes n'étaient solidaires que de leur domesticité ombragée. Et leur grande affaire, la seule qui valait de vivre et de mourir était la passion amoureuse (*'ishq*²) invariablement présentée comme une maladie délectable ou un ravissement fatal. Un hadîth cité par Ibn Hazm soutient que “l'amoureux qui reste chaste et qui meurt [d'aimer] est un martyr”. Deux débordements passionnels mettent toujours l'homme en danger : l'hybris et cet attachement qui anéantit l'amant avec délices.

On en revient toujours pour quelque raison aux *Mille et Une Nuits* : en l'occurrence, à la folie viriliste que présente leur prologue, telle une limite sacrificielle à conjurer sans relâche. On trouverait difficilement illustration plus éloquente de la cruauté despotique que celle du roi qui, soir après soir, immole une vierge sur l'autel de sa virilité trompée ; et preuve plus éclatante de la séduction du verbe et du pouvoir des mots, seuls capables d'abattre les défenses du despote et de mettre fin aux crimes. Ici les rôles sont inversés : le prince reste en retrait, et c'est la femme qui est mise au défi de la mort. Maîtresse du Verbe et de la Nuit, la jeune fille trompe en effet – merveilleusement, par la grâce de ses récits. Cela reste asymétrique bien sûr : ni elle dialogue avec le roi, ni elle badine avec l'amour. Elle entretient le maître, en créant un entre-soi onirique, un monde d'agréments qui va peu à peu établir la chose la plus précieuse, *cet intime* qu'ignorent les surmâles et les princes. Le roi reste muré dans son silence : distance du voilement despotique, et mutisme de l'“homme” médusé, ravi à lui-même par ce flux ensorcelant de récits qui le charment, et l'amènent à réclamer indéfiniment un *encore*, c'est-à-dire un moment qu'elle éternise en faisant reculer jour après jour – ce n'est jamais acquis – l'alternative la plus archaïque du viril : celle du parler ou mourir³.

Dans un régime de séparation des sexes, les rapports les plus accomplis sont peut-être moins ceux des amants, fussent-ils inlassablement incantés et

poétisés, que ceux qui lient deux hommes (ou deux femmes) d'amitié, ou plutôt d'*aimance* comme le dit Abdelkébir Khatibi. Car ces liens consacrent l'homosocialité en lui donnant un sens moral et politique : la civilité étant tramée par les compagnonnages, cette fraternité dissout le viril dans l'union de l'affect et de la vertu. Tout en confortant le masculin, elle décharge l'homme de l'archè et du poids du monde. Tout en favorisant la connaissance de soi, elle a l'insigne mérite de délester des pressions communautaires et familiales, et d'exempter de l'injonction viriliste ainsi que des obstacles inhérents à l'amour hétérosexuel. L'ami est "toujours un tiers⁴" entre soi et le monde, et entre soi et soi. Si la virilité s'établit en miroir face à l'autre – narcissiquement, de manière duelle et inverse –, l'amitié situe les hommes côte à côte, dans une proximité tranquille et féconde qui ressource le sujet. L'ami, note Ibn Hazm, est "peu enclin à la contradiction", et il "ignore les haines secrètes" : pas de rivalités ni d'antagonismes et pas de voilement, c'est tout dire. Enfin affranchie de la probation et du jugement virilistes, la relation qui se noue se veut langagière, raffinée, profonde. C'est le lieu aussi bénéfique que rare d'un abandon possible. L'homme s'y affirme comme sujet individuel, tout en se déprenant de lui-même dans la (re)connaissance de l'autre. En sorte que dans la cité classique, ce serait plutôt lui, l'*alter ego*, qui remplit la vocation assignée à la compagne d'Adam : il délasse et divertit, tout en apportant protection et concours si nécessaire.

Contrairement à la passion amoureuse qui foudroie, l'amitié se construit comme un art : cette dilection est "destinée à durer". C'est pourquoi l'attachement entre garçons est intégré dans le large spectre des relations d'intimité homosociale⁵. Chez Ibn Hazm, l'écart entre amitié et amour s'estompe dès lors que les sujets ne cèdent pas aux plaisirs du corps : à cet égard, la ligne de partage passe entre amitié amoureuse et rapports sexuels prohibés. "Parmi les choses souhaitables en amour", dit-il, il y a que "Dieu donne à l'homme un ami dévoué, délicat dans ses propos, jouissant d'une large influence sachant bien entreprendre ce qu'il fait⁶"... La description des vertus de l'ami dresse le portrait de l'homme de qualité ou du masculin dans la cité classique. Outre celles qui révèlent et entretiennent une belle proximité (la sincérité, le dévouement, la fidélité, la bienveillance, l'assistance, la serviabilité et le bon conseil, la discrétion, le partage du secret...), on y reconnaît des propriétés aristocratiques (l'ami est de "naturel noble", de "sang généreux") et d'autres prônées par l'éthique islamique (le *sabr*, la modération, l'esprit de conciliation, la tempérance...). S'y ajoutent celles qui témoignent d'un raffinement de l'esprit (la délicatesse, la profondeur, la sagacité, le savoir...) et, significativement, la reconnaissance sociale : la réussite, l'estime, la belle réputation sont également à porter au crédit de l'ami idéal.

Dans la rue à Fès, du côté des marchands, les relations sont encore tissées de bienséances, signes subtils qui miment l'effacement *chez les deux sexes*. Mais on ne perçoit plus la déférence et le tact d'autrefois, même si le commerçant fera poliment mine d'ignorer sa cliente, en s'adressant surtout à

son accompagnant. L'homme de qualité montrera de la *prévenance* envers l'autre sexe : une amabilité qui mobilise aussi, imperceptiblement, de la prévention. Une distance comme filtrée de toute expressivité libidinale, pour conjurer non pas tant le péché que la brûlure du désir, les envêtements du voile, la folie d'amour qui frappe, l'égarément que produit "l'éternel féminin". Pour autant, l'échelonnement précieux des formes et des usages, avec ses formules de courtoisie exquises et interminables, s'est perdu. Et dans l'intervalle, entre les sexes et entre les temps, il règne parfois un vide obtus : au vu de l'inconnu que représente une femme, le regard se fige. Dans cet œil-ventouse, il n'y a plus ni ingénuité ni modestie et bienveillance. La mixité se cherche à tâtons, de manière faussement dégagée ou hystérisée. Le mur de verre qui séparait les sexes s'est brisé, et cela a laissé des bords coupants.

Pour nombre d'hommes et de femmes de tradition, la *maison de l'Islam* semble ouverte aux quatre vents de l'immoralité : elle a perdu ou est en passe de perdre ses enceintes, ses chicanes, ses seuils protecteurs et ses claustras. Ils se tournent alors vers le passé et rehaussent la virilité en se racontant des fables. Or l'ordre patriarcal a toujours été amené à démentir la rigidité machiste des discours et des apparences. Le viril n'a pas, n'a jamais eu, le monopole de l'autorité et du prestige. On s'est toujours incliné devant la naissance (le chérif, le prince), les vertus (l'homme de bien, le saint), la connaissance et le talent (le savant, le poète), les styles et belles manières (l'*adîb* et le *zarîf* ou l'élégant), le grand âge enfin. Comme ailleurs, ce sont désormais la richesse et dans une certaine mesure le mérite qui l'emportent. Mais on garde parfois le sentiment que l'hétérosocialité n'est admise qu'à contrecœur, tel un bouleversement impie, étranger, voire radicalement hétérogène. C'est que l'ancien ne s'est pas effrité de lui-même. Il n'a pas perdu toute sa validité et son attrait. On lui a opposé (imposé souvent) un régime que seuls appelaient de leurs vœux une minorité aux commandes, une poignée d'intellectuels et quelques femmes seulement. Les relations entre les sexes s'en trouvent à la fois embrouillées et avivées.

Que s'est-il passé sur ce terrain si sensible, en cet ombilic de l'honneur pour lequel les "hommes" étaient prêts à engager leur vie ? "Dévoilons leurs femmes et on les aura", dit un slogan colonial. "Voile ta femme, élève tes remparts", lui répond une maxime en arabe. Le thème s'inscrit dans un enchevêtrement de tensions et de différends qui ont toujours été à la fois *inverses et décalés*. Entre l'Orient et l'Occident, sur ce point crucial, il y a systématiquement eu des chassés-croisés. On oublie trop souvent de nos jours que la cité classique déplorait la pruderie et la morbidité ascétique de l'Occident chrétien ; et qu'à l'inverse d'aujourd'hui, celui-ci a condamné l'Islam durant des siècles pour ses turpitudes abominables : polygamie, sodomie, débauche en tous genres.

À partir du *xix^e* siècle, l'Orient n'a pas tant intégré de l'Occident les discours libertins, connus de longue date dans certains milieux. On y a plutôt retenu ou systématisé des codes chrétiens et bourgeois : des interdits qui

n'étaient pas ignorés de l'orthodoxie islamique, mais souvent disculpés par les mœurs *moyennant leur voilement*. D'un côté, il fallait représenter, de l'autre simuler et dissimuler. Les nouvelles normes répressives (telles que le refoulement de l'érotologie classique, hétéro- et homosexuelles) ont consonné avec des prédispositions moralistes. Elles ont été accueillies dès lors que le sexe était surtout rabattu sur la femme "érotomane par nature et toute-puissante". Mais la normativité occidentale a également pu avoir raison d'une permissivité qui était envisageable dès lors qu'on la maintenait à l'abri des regards.

La modernisation de la société ne se résume pas à l'hétérosocialité et au dévoilement des femmes. La réaction islamiste, qui s'est cristallisée sur ce dernier point, procède d'autres mutations capitales, corrélées à la construction de la nation moderne et à l'évolution des mœurs. L'érotique – qui, encore une fois, avait sa place dans l'économie homosociale de la cité et des cours – a été soumise à des enjeux et des institutions radicalement différents : foyer matrimonial et éducation des enfants plutôt que harem et homoérotisme ; décence et pudicité exacerbées au-dehors, et non plus permissivité voilée. Pour les musulmans traditionnels, ces mutations heurtent le bon sens : elles passent pour incohérentes car antinomiques l'une de l'autre. D'un côté en effet, les femmes *s'offrent* à la vue en sortant de la maison – un scandale qui porte atteinte à l'honneur et à la Loi. De l'autre, la sexualité devient nettement moins épicée, et cela prive l'homme des plaisirs qu'il a cultivés. Pourquoi exhiber ce qu'il faut taire : faire silence sur le sexe, alors même qu'on montre ce qu'il convient de cacher ? Pourquoi refouler toute l'érotologie du passé, les jardins des délices, les secrets troublants de l'entre-soi ?

Le voile s'est déchiré. Et brusquement, les relations indues qui pouvaient être abritées *intra-muros*, les tolérances, les semblants, et tout ce qui pouvait démentir l'asymétrie des sexes mais qu'il fallait taire et masquer, est remis en cause. Avec la libération sexuelle, la contraception et la progression des mouvements féministes et homosexuels en Occident, le fossé s'est encore creusé. Confrontés à des ordres inintelligibles, et pris dans des triangulations "politiques" inédites, certain(e) s se sont fermé(e) s au changement. Déjà disputé dans ses valeurs et son rang, l'"homme" ordinaire se crispe encore. Comment envisager que le viril puisse s'inscrire sans résistance dans une famille restreinte, ordonnée à un modèle étranger qui lui est contraire ? En Occident, on ne fustige plus alors les dépravations et la luxure des musulmans comme dans le passé, on stigmatise le voile, la misogynie et l'homophobie.

Il est vrai que la ligne juriste et moraliste de l'Islam l'avait emporté de longue date sur ses penchants hédonistes. Les princes, les poètes et les libertins avaient perdu le combat contre les docteurs de la Loi, une Loi nécrosée sous l'étouffoir politique que ces mêmes monarques avaient instillé. La moralité des mœurs va triompher avec les islamistes, dont c'est la pierre angulaire. Déterminé par le rapport antagonique à l'autre, le débat "politique" se noue alors sur la question des femmes et des valeurs. C'est dire que de part

et d'autre de la Méditerranée, l'incompréhension a toujours régné dans ce domaine. Il n'y a eu qu'aveuglement et méprise, et cela n'a pas peu contribué aux fixations des fanatiques et des islamophobes qui alimentent aujourd'hui la régression populiste : il n'y a plus de décalage entre des ennemis qui cultivent l'un et l'autre la virilité.

Voiles et visibilité : l'extraversion viriliste

A-t-on assez dit combien la modernité est scandaleuse, et combien elle a pu blesser ? Elle n'est pas que séculière – ce qui suffirait amplement à justifier la défiance de sociétés pieuses et tendanciellement conservatrices à son endroit. Et elle ne se borne pas à déconsidérer les prestiges de l'ancien et la reproduction du même qui ont structuré ce monde depuis toujours. En tendant vers l'égalité⁷, elle heurte de plein fouet les esprits et les corps, trouble les hiérarchies, bouscule l'éthique du *sabr* et les valeurs de modestie et de justice d'autrefois. En soutenant l'affirmation individuelle de soi, qui plus est, en agissant ouvertement, sans voile d'aucune sorte, elle affole. Les sacro-saints préceptes de la moralité des mœurs et l'autorité des pères, les dispositifs de l'homosocialité, les formations communautaires les plus illustres, les savoirs et les institutions qui passaient pour définitivement *fiabes*, tous ces ordres qui reposent sur l'infailibilité que l'on prête au religieux, et qui, si pesants et contraignants soient-ils, confèrent de père en fils de la *dignité*, toute cette continuité ultrasédimentée se voit brusquement déstabilisée.

De plus, l'agression est exacerbée par le fait (post) colonial : la modernité n'est pas venue de l'intérieur, n'a pas été sollicitée d'en bas, et ne s'est pas acclimatée et développée d'elle-même, de manière spontanée, en servant les désirs et les attentes de la société. Elle a souvent été imposée d'autorité par le haut : par les Kémalistes⁸ et leurs émules, une minorité au pouvoir. Pire, le plus souvent elle est arrivée dans les fourgons de l'occupant. Et non contente d'être sacrilège au plus haut point et de renverser l'ordre de toujours, elle fascine comme fascinent la puissance et l'interdit. Autant dire qu'elle a pu sembler tout à la fois hostile, dangereuse et mauvaise. La modernité a été au temps ce que l'exil est à l'espace : un arrachement qui brutalise l'être et qui jette dans l'inconnu. On n'a pu lui résister pourtant : elle ouvre le champ du possible en décrétant la marche en avant, l'optimisation des chances, ce qu'on a longtemps appelé le progrès.

Défense contre cette agression systémique, la réaction islamiste est systématique. Lorsque la modernisation advient graduellement et qu'elle est aménagée, le dehors qu'elle représente se laisse progressivement absorber. Le costume et les coutumes se transforment, le voile en particulier – cet opérateur mobile du *nâmus* – s'allège. Dans la cité qui oscille entre passé et présent, on distingue formellement et sémantiquement le voile *coutumier* (*lithâm*, *hâik*...) du hijâb idéologisé des islamistes. Le premier intervient comme une

*médiation évanouissante*⁹, qui permet à la femme de sortir de sa maison tout en la reterritorisant ; le second comme un signe d'appropriation au double sens du mot. Dans le premier cas, il s'agit d'un dispositif de passage spatio-temporel qui *ajointe* tradition et modernité, archè et hétérosocialité, et dont la seule présence amortit les écarts (culturels, politiques, sociaux...). Ce foulard bride la mixité nouvelle des cultures et des sexes sans la proscrire. Il exprime à la fois le désir de changement et le compromis. Tout en amortissant le choc de l'hétérogénéité, il énonce une fidélité au principe de négociation qui régit cette société, autrement dit sa réticence à rompre et muter, son aversion pour ce qui caractérise le moderne au contraire. C'est pourquoi la forme même du voile (son épaisseur, sa longueur, le niveau de dissimulation du visage et de la chevelure, les gestes qui l'accompagnent...) révèle le rapport à la modernité politique. La *burqa* afghane et le bec de cuir des Bédouines d'Arabie sont tout aussi révélateurs que le bandana porté à contrecœur par les jeunes Iraniennes d'aujourd'hui.

L'homme du commun invoquera sur ce point tout à la fois l'impératif religieux, l'honneur et l'identité. Le moderniste de son côté y voit un opérateur d'archaï-cité, la perpétuation du harem et de sa pelote d'arriérations despotiques. En Tunisie, Bourguiba¹⁰ est allé jusqu'à le présenter comme un "linceul", une entrave à la vie. Est-ce un opérateur idéologique ou un agent flottant et polysémique ? Un expédient transitionnel entre passé et présent, ou le symbole viriliste par excellence ? Le moyen obvie de préserver un semblant de civilité et d'homogénéité sociale face à des mutations massives, ou un encodage et une instrumentalisation "politiques" sous couvert de morale et de religion ? Une coutume immémoriale ou une surdétermination identitaire face à la menace de l'étranger – ou encore un retournement ironique au nom de la liberté et de l'identité comme chez certaines beurettes de France ? Quant au dogme, s'agit-il d'un symbole du sacré, ou d'un *signe extérieur* de piété : une observance extravertie à l'instar du viril, manifestant une croyance "selon le corps" au degré le plus bas du religieux, pour reprendre Ghazâlî ? Tout cela, et plus encore, a pour conséquence d'en perpétuer l'usage et d'en compliquer la signification. Le voile est un *signifiant* incomparable. Il s'est donc toujours avéré d'une efficacité "politique" étonnante, en particulier chez les populistes : avec une simplicité et une économie de moyens remarquable, il configure un espace symbolique *constituant*. En intervenant entre les sexes – et donc entre les lois, les cultures, les temporalités, les classes sociales – il articule avec plus ou moins de plasticité des contraires (masculin/viril, licite/illicite, "politique"/religion, modernisme/archaï-cité, etc.).

Traditionnellement c'est-à-dire comme identifiant vernaculaire, cet accessoire plus ou moins fluide et léger véhicule le *nâmus*. Il peut aussi bien signifier l'enfermement qu'apparaître comme une figure du seuil : transitionnel, le voile ouvre l'accès au dehors. On peut affirmer qu'il représente la mise à distance despotique et signale la possession de l'Unique, tout comme avancer qu'il applique une morale religieuse de pudeur et de

modestie. De plus, il a toujours eu une dimension sociale. Il convient à l'esprit citadin et bourgeois qui, attaché aux convenances et au retrait, est plutôt réfractaire aux libertés et aux vérités anguleuses du moderne. À Fès c'est "vivons caché et nous vivrons heureux", voire "simulons et nous aurons la paix". La monstration de soi joue de discrétion et d'estimation fine. Enfin, comme on se plaît toujours à le raconter, le voile peut être l'agent subtil et narquois de tous les effets de séduction. Il érotise et trompe l'interdit qu'il est censé marquer. Sa fonction implicite consiste moins alors à cacher qu'à introduire du jeu dans l'ordre des bienséances. Il ombre une lumière trop crue et des limites tranchées, tout en ménageant les apparences. Il faut préserver sa réputation, et craindre le Jugement de Dieu.

C'est dire qu'en dernière instance, le voile est un *joker* : on lui donne toutes les significations que l'on veut. De là, les avantages que le viril et la "politique" peuvent en tirer. En cela aussi, il rabaisse la femme : elle devient à travers lui une cause très manipulable – qu'évidemment elle va s'efforcer de retourner en sa faveur. Entre farce et tragédie, les dialectiques du voile semblent inépuisables. D'autant qu'il dépasse de beaucoup les questions de genre. Comme on l'a vu au sérail, l'économie du voile désigne un comportement général. Il renvoie à des problèmes fondamentaux qui ne viennent pas à expression, ou qui sont souvent mal posés. Comment appréhender les dualités (masculin/viril, politique/religieux, individuel/collectif, etc.) et fabriquer de l'Un ? Comment le viril accomplirait-il son exigence hyperbolique sans faire violence ? Comment enfin résoudre les apories "politiques" qu'il génère, et réconcilier les ordres antinomiques et pressants de l'islam, de l'honneur et de la modernité ? Sinon en masquant les problèmes et en adoptant précisément une conduite "voilée". Nécessité donc de ce dispositif polysémique et singulièrement arrangeant. Parce qu'il est aporétique en lui-même et largement fictif, le viril ne peut être soutenu sans les concours du masculin et du voile.

Dès lors en effet que l'"homme" est lui-même assujetti (au sens foucaldien du terme où le sujet est soumis à la norme et construit à travers cette subordination même¹¹) et qu'il est confronté à des régimes hétérogènes qui lui portent atteinte, il n'a d'autre issue que de s'abriter derrière le *nâmus* dont le voile est l'insigne. Le voile n'est pas qu'un dispositif (qui associe à l'habillement tout un ordre symbolique) par quoi l'homme joue son rôle de genre, et signifie à la fois pouvoir et devoir. Sans aller jusqu'aux extrêmes du sérail où le calife est tel un dieu caché, il peut renvoyer à une manière – détournée, simulée, dissimulée... – d'aborder les choses. Il permet d'esquiver les questions qui troublent et d'ignorer les difficultés en faisant passer une signification pour une autre : ainsi le voile de la femme ne serait pas "politique" mais religieux, ou pas despotique mais honorifique, pas viriliste mais masculin. Et l'éthique de l'islam, associée à l'esprit de finesse du masculin, cède à une *culture de l'arrangement* : une propension à louvoyer et masquer, un penchant pour la manœuvre et l'évitement.

Sous le régime du voile, on ne tiendra pas forcément rigueur au sujet qui esquive ou maquille la vérité. Car il obéit à une autre loi non écrite que celle du viril et tout aussi primordiale : “Une fois à l’écart, fais ce qui te plaît”, dit Al-Jâhiz. Vivons cachés pour vivre comme bon nous semble, *de façon à préserver la Communauté*. Le sujet individuel bute sur l’écueil de sa relation au groupe. Un voile invisible mais omniprésent soumet l’éthique à la sauvegarde de la collectivité. Pour éviter le dissensus, on donne l’avantage à l’Un communautaire, fût-il compromis par l’insincérité et la passivité. On s’interdit moins les comportements déviants susceptibles de heurter, de contaminer et de semer la fitna, qu’on ne les tait. Une fois à l’abri des regards et soustrait au contrôle de la Communauté, le sujet est libre d’accomplir son désir et de vivre à sa convenance. Pharisaïsme, sornioiseries, *hypocrisie*, petits manèges dérisoires au regard des enjeux éthiques et politiques qui fondent la cité. Plutôt que de faire scandale ou de “corrompre” en avouant un comportement et en se montrant tel qu’en soi-même, on se replie chez soi et parle à mots couverts – histoire de ménager l’essentiel, c’est-à-dire tout à la fois la paix du groupe et la représentation viriliste. Sans yeux ni oreilles pour en témoigner et en pâtir, un comportement illicite est juste renvoyé à l’invisible : à ce qui n’engage que la responsabilité individuelle dans l’ordre du Jugement de Dieu. Chacun tient sa place et son rôle, et le groupe sait se montrer indulgent pour autant qu’il n’est pas troublé *outré mesure*.

En ce sens, le voile de la femme est aussi l’une des expressions de la prévalence communautaire. La femme est tenue à distance pour prévenir et masquer les tensions toujours possibles entre le viril et la Communauté, les logiques anarchiques de l’un et l’ordre consensuel de l’autre. C’est un dispositif essentiel dans la régulation des forces centrifuges de l’archè. On invoque la modestie et la pudeur quand il s’agit tout autant de maintenir une cohésion *apparente* – toutes choses que la modernité peut faire voler en éclat ; et que rejeteront les islamistes. Il ne manque pas de sociétés où les frontières entre conformité et faux-semblant sont poreuses. Mais ici cette forme d’arrangement revêt un sens fondamentalement politique qui tient aux fondations mêmes de la cité : elle doit conjurer l’archaï-cité, se défendre du viril et de la nécessité de l’“homme” de représenter et d’être reconnu, approuvé, c’est-à-dire au fond d’être rassuré par les autres. Et ce comportement ne serait pas si intégré si les sociétés ne subissaient pas l’ordre (néo) despotique, et la crainte qu’il inspire : le voilement *gère* les problèmes politiques de la cité, c’est dire sa portée.

Il faut revenir sur la condamnation insistante des hypocrites (*al-munâfiqûn*) dans le Coran¹², c’est-à-dire ceux qui, au vu du rapport de force, ne se sont soumis à l’islam que “politiquement”. En se rangeant seulement à l’ordre victorieux, ils ont réduit la foi nouvelle et la Loi divine à une question de pouvoir : ces “hommes” ne se sont rendus qu’à la force et, aussitôt le Prophète disparu, ils se sont soulevés. En faisant acte de soumission et non d’adhésion, ils ont vidé l’islam de son sens éthique et de sa spiritualité, tout comme les

littéralistes. Sa postulation de vérité a été atteinte en son cœur. Il a fallu des constructions postérieures aussi puissantes que celle d'un Ghazâlî pour accorder la primauté à l'expérience intérieure, et donner toute sa profondeur à l'éthique. Mais cela est allé de pair avec une déconsidération de la chose politique.

La transparence que cultivent aussi bien la modernité que, en amont, la confession instituée par l'Église catholique (dont Foucault a montré le rôle qu'elle a joué dans la constitution du sujet occidental) est dénuée de sens et de valeur dans une communauté qui cherche avant tout à se prémunir contre la fitna. Qu'est-ce alors qu'un sujet perpétuellement clivé entre le dehors (la représentation, la vie publique) et le dedans (l'intimité comme vie intérieure et domestique) ? Un sujet qui idéalement, avec Ghazâlî, est supposé donner le primat à l'intention ou à la sincérité plutôt qu'à l'acte lui-même, et qui, de fait, se range au jugement d'autrui pour ne pas déranger le groupe ? Qui, contraint de se schizer et de (se) mentir, est en défaut de liberté et d'estime de soi ? Qu'est-ce qu'une société qui se voue à l'*arrangement*, et qui n'en finit jamais de se voiler et de construire un ordre Potemkine ?

Désireux de changer de système et de se réconcilier avec Dieu comme avec son identité, l'islamiste refuse les arrangements et les ambiguïtés. Il s'honore de suivre la vérité pure, la tradition authentique, et (se) voile, (s') enferme, se retranche derrière ses lois pour ne pas être atteint par l'impiété du monde. Pour en finir avec des dualités devenues inconciliables, il se réclame de l'Un sur une base essentiellement *légaliste*. L'islam est réduit à un formalisme étroit, la société devient un tribunal permanent. Brandissant sa commanderie morale, l'islamiste s'emploie d'abord à séparer les sexes, de façon à marquer sa supériorité morale et "politique". Le hijâb islamiste se montre et en remontre ; il ne suggère plus, ne négocie plus, et séduit moins encore. Son sens est arrêté et sa forme énonce très littéralement le degré de zèle religieux de la femme et de son maître. Plus le hijâb est couvrant, plus il trahit une ostentation bigote et viriliste. Et plus il trahit l'angoisse face à l'autre. En clamant haut et fort leur modestie et leurs règles de décence, ces redresseurs de torts peuvent enfin blâmer le monde. L'islamiste fait de la femme un spectre qui rappelle à l'ordre, et qui donne figure aux questions qui le hante.

Longtemps garant de la tradition et du compromis, le voile a radicalement changé de sens au fil du siècle, et cette variabilité politique est étonnante : depuis Mustapha Kemal qui le bannit jusqu'à l'ayatollah Khomeiny, en passant par les Soviétiques et les Talibans, c'est devenu un emblème majeur dont l'idéologie devient en fin de compte indifférente. Dans un sens ou un autre, qu'on l'ôte ou qu'on l'impose, il signale l'autoritarisme "politique". Et il n'exprime pas seulement du despotisme, il témoigne aussi des rapports d'ambivalence que le viril entretient avec la modernité. Alors même qu'on le retire au nom de la modernité, il perpétue de manière paradoxale l'archaïsme-cité. En abolissant le despotisme ottoman et en instituant la laïcité (1924), Atatürk le premier l'interdit rudement. Peu après, le 8 mars 1927 en Ouzbékistan,

Staline contraint les femmes à jeter leur voile au feu : c'est le *khudzhum* ("l'attaque"), un événement aujourd'hui perçu comme "le viol de la communauté musulmane". Les femmes du Caucase et d'Asie centrale devaient être soustraites à "une condition primitive", "un régime féodal" et "une religion obscurantiste". À la chute de l'URSS, le voile fait aussitôt retour. On se souvient peut-être davantage que l'un des gestes fondateurs de Khomeiny a été de rendre obligatoire le port du *tchador*, lequel avait été interdit quelques décennies plus tôt par le chah¹³. Le cas afghan, avec sa valse de réformes et de contre-réformes, est tout aussi significatif. Dès 1920, le roi Ammanoullah ôte solennellement le voile à son épouse Soraya lors d'une cérémonie officielle. Après le coup d'État de 1929, il est réintroduit au nom de l'islam, alors même que la plupart des femmes sont soumises au code de l'honneur le plus strict. Des campagnes de modernisation sont ensuite menées à son encontre par les communistes au pouvoir, dans les années 1960, puis en 1975 et en 1978. Sous les Talibans enfin, le *tchadri* devient le symbole mondialement honni de l'islam "politique". Moderniste ou islamiste, la cause est décrétée d'autorité, par le haut, sans le consentement de la majorité des intéressées et des "hommes".

Il faut revenir à Médine : à l'épisode inaugural où les épouses du Prophète harcelées et molestées par ses opposants, sont invitées par celui-ci à se voiler. Ainsi ne prêteront-elles plus le flanc à des paroles et des gestes infamants et qui portent indirectement atteinte à sa dignité de chef. À l'époque, le hijâb n'a pas la portée d'un interdit moral qu'on lui prête aujourd'hui. C'est un marqueur social signalant honorabilité et distinction comme dans la plupart des sociétés antiques : il tient le vulgaire à distance, sépare la femme libre et de bonne naissance de l'esclave qui circule partout à visage découvert, et dont l'homme peut disposer sexuellement. Mais là n'est pas l'essentiel. Il faut relever que le Prophète n'a pas pressé ses épouses de l'adopter. Il les a invitées à *choisir* entre une existence à ses côtés, mais en retrait du groupe, et le retour auprès de leur famille. Et c'est évidemment cette possibilité essentielle du choix renvoyant au statut du sujet individuel qui, déjà réduite par la mimétique communautaire, est barrée par les islamistes.

On notera aussi que si les termes de *jilbâb* et de *khimâr*¹⁴ sont mentionnés dans le Coran, celui de hijâb n'y apparaît qu'une seule fois à l'endroit des femmes : "Et si vous leur demandez [aux femmes du Prophète] quelque objet, demandez-le-leur derrière un hijâb : c'est plus pur pour vos cœurs et leurs cœurs" (33, 53). Rien jusqu'alors ne départageait clairement la vie privée du Prophète et de ses femmes de sa vie publique. Toute son existence – sa quête spirituelle, son action politique et sa vie domestique – est exposée au grand jour ; ce qui pour ses fidèles est indissociable de son rayonnement présentiel et de son exemplarité. Le Prophète ne se voile pas, il révèle à ses fidèles jusqu'à ses désirs et ses doutes. Et les choses adviennent à la lumière de sa foi, en l'écart inviolable où il accueille les croyants, et en continuité avec les aléas politiques et les contingences de la vie en commun. Lorsqu'un hijâb

s'interpose entre sa maison et la mosquée contiguë où la Communauté se rassemble, cela marque un déplacement symbolique, un changement de régime. Le Prophète n'est pas seul en cause : ce voile protège à la fois celles qui partagent sa vie et ceux qui les approchent. Il signifie aussi bien la sacralité qu'un enjeu politique relatif à sa dignité de chef : la froide réalité du pouvoir y inscrit ses plis.

Au titre de l'imitation du Prophète, la Communauté traduira en normativité morale une mesure dont on peut estimer qu'elle fut largement circonscrite par la "politique". Or sur ce point comme sur d'autres, deux lectures divergentes sont possibles entre lesquelles il appartient aux musulmans de choisir instamment, compte tenu des enjeux politiques actuels. Le masculin renvoie à la médiation, ainsi qu'à la sacralité de l'intime et du Message qui l'habite : c'est sous le signe du *bâtin* (du caché), une traversée spirituelle du Sens voilé, et donc compris et expérimenté dans le for intérieur. L'autre lecture rapporte au *zâhir*, le visible, et elle décrète plutôt la clôture et l'interdit puisqu'elle renvoie à la "politique", à la morale communautaire et, inévitablement, à une reterritorialisation viriliste. Si le *bâtin*, le caché, s'inscrit silencieusement entre le croyant et Dieu, le *zâhir* souscrit à des fins d'organisation et d'ordre public. Fârâbî n'est pas le seul à penser que rares sont les gouvernants qui parviennent à faire concorder ces deux dimensions.

Le Prophète n'a pas exclu les hommes qui s'étaient montrés grossiers envers ses épouses. Il n'a pas commis ce geste autoritaire et purificateur ; il a pris le parti de mettre sa Maison à l'abri – une disposition qui désigne une protection et un retrait rehaussant l'essentiel : la construction d'une communauté *au centre*. Ce hijâb s'interpose sans enfermer ni couper la relation à l'autre, ce qui sanctionnerait les femmes et remettrait en cause l'unité du groupe. Il s'agit plutôt d'une mise à distance par rapport au sensible et aux aléas de la "politique". Face à sa communauté en gestation, le Prophète tresse plusieurs fils : tout en donnant une signification spirituelle et morale à sa décision, il agit en chef aux prises avec des "hommes" turbulents. Ce voile peut être compris comme un opérateur de sacralisation, mais aussi de prévention et de négociation "politique". Dans l'ordre du *zâhir*, on peut y voir une adresse particulière qui deviendra coutumière et sera étendue à toutes les femmes. C'est aussi une mesure politique destinée à éviter la division, le désordre, le conflit. Une fois généralisée au titre de l'imitation du Prophète, elle peut laisser entendre la *fragilité du masculin*. Tout en exprimant des valeurs de décence et de modestie, le hijâb aussi signifie l'irréductibilité du viril et l'asymétrie des sexes.

Il faut distinguer le privé et l'*intime*¹⁵. Ces deux propriétés renvoient à l'intériorité, mais la dualité du public et du privé ne coïncide pas avec celle du *zâhir* et du *bâtin* : l'invisible ne se confond pas nécessairement avec l'intime, lequel peut advenir en pleine lumière, à découvert dans le monde. Le privé, qui renvoie au quant-à-soi, concerne l'œil qui devine sous le voile, l'oreille qui s'enchant ou s'offense d'un bruit de pas. L'intime est d'une tout autre

nature : il se rapporte à l'intelligible non au sensible. L'“homme” ordinaire veut protéger ses biens, mettre les siens à l'abri de la violence et de la vulgarité du monde. Il ne montre pas ses sentiments les plus doux, ni davantage ses faiblesses qui l'amènent à élever sans cesse barrières et défenses. Le privé reste *extime*. Ne pouvant démentir son image de puissance, ce viril “se voile” en arborant une *face*, une image d'impassibilité, et en se retirant derrière ses murs.

Sans le voilement sous ses diverses formes, la “politique” serait insoutenable. Le désir et l'intensité thymotique du viril auraient vite raison de l'ordre affiché. Et il n'y a pas de virilité sans un refuge où l'“homme” trouve à se ressourcer et à jeter le masque. À l'abri des jugements extérieurs, en cet espace du dedans où son autorité est – en principe – consacrée, les défenses et le semblant tombent. Enfin affranchi du souci probatoire et de la nécessité de représenter, il peut abandonner ses préventions et sa théâtralité emphatique, et se révéler tel qu'en lui-même : dans sa vulnérabilité et dans la possibilité de se *livrer* à l'autre. Sa grandiloquence ou son impassibilité invocatoires, avec tout l'appareil qu'il a construit (sa face, ses parades, ses fortifications intérieures et extérieures), ne sont sans doute là que pour abriter et recueillir ce qu'il chérit pardessus tout et porte dans son cœur : la délicatesse et la tendresse réminiscentes de la relation, unique, à la mère, en la petite enfance – par contraste avec la sévérité du père et de la Loi des “hommes”.

Le macho est une image incorporée. Et le voile, comme d'autres signifiants pris à la lettre et selon une normativité grégaire, est le masque d'un pouvoir qui échappe. Cet “homme” ordinaire qui fait face autant qu'il le peut voile sa femme et sa sœur. Le groupe, de son côté, oscille entre conformisme étroit et indulgence sous la condition tacite de l'invisibilité et du retrait. Il reste que la “politique” des visibilitées a un prix : elle soutient la religion extérieure, le conservatisme social, l'hypocrisie et la négociation “politique”, au détriment de l'éthique et de l'intériorité des philosophes et des mystiques. Elle barre l'individu et inculque l'insincérité et l'habitus de l'arrangement. Elle entraîne l'immobilisme et perpétue les fixations despotiques.

Si la virilité ordinaire est un simulacre, sa scène n'en demeure pas moins une arène où l'on combat avec des armes plus ou moins mouchetées. Borges, qui a tant écrit sur les lames et les querelles de machos, s'est étonné qu'il n'y ait pas de théâtre dans la cité islamique. C'est que la représentation faisant l'étoffe de la subjectivation viriliste et de la “politique”, la cité n'a pas recouru à cette catharsis publique : elle aurait exposé au grand jour les faiblesses génériques et les vicissitudes de la virilité. L'intime en revanche s'attache à l'intériorité dans ce qu'elle peut avoir de plus retiré et de plus secret, pour révéler une autre dimension de l'être : c'est le lieu d'une illimitation possible, la révélation d'un exister qui s'ouvre à l'Autre dans l'amour de la femme comme dans le rapport au divin. S'il est un point commun avec le privé, c'est que les défenses tombent et que l'abandon peut advenir, mais à un tout autre niveau : là où précisément se dissout le narcissisme viril. C'est dire qu'il n'est

plus question de morale ou de “politique” (des thèmes qui pour Ghazâlî deviennent en définitive insignifiants) mais d’un suspens du moi – lequel moi se déclôt, s’épanche, s’ouvre à la connaissance de soi à travers l’Autre. En cela, l’intime est ce que l’homme a de plus élevé, et il ne saurait être décidé, prescrit ou utilisé à quelque fin que ce soit.

Lorsque le voile est institué, le Prophète ne protège pas tant l’intime que sa vie privée, l’espace qu’il partage avec ses femmes. Ce qui reste indemne est livré et recueilli dans le Coran. La lecture viriliste du hijâb a tracé au contraire le partage “politique” le plus fondamental et le plus durable, celui qui commande tous les autres dans la cité islamique : une communauté qui est moins marquée par les oppositions entre croyants et non-croyants qu’entre public et privé, c’est-à-dire entre domaine des hommes, et domaine des hommes et des femmes. Le voile, en prenant avec les islamistes un sens univoque et identitaire, devient le paradigme de toute séparation et de tout interdit. Et ne fût-ce qu’imaginativement, il ne manque pas de convoquer le harem, qui consacre l’archaï-cité en nouant le sacré à la soumission des femmes et à la jouissance de l’Unique.

La religion, telle que déterminée par le viril et par le voilement qui le sauvegarde, est bordée par des dangers mortels. Le hijâb ménage le groupe et l’archè dans l’extraversion : il peut soutenir une moralité codée et énucléée, ce qui met à mal la pensée, le politique et la spiritualité. Constitué par un ordre qu’il n’a ni choisi ni pensé, le sujet individuel étouffe. La femme, elle, développe des résistances qui font dire qu’elle détient la réalité du pouvoir par-delà les apparences. En effet, durant des siècles, elle s’est aménagé un territoire et inventé des ressources. Elle a conjugué des affects puissants et des forces génésiques, créé toutes sortes d’expédients et de ruses. Faute d’accéder pleinement au savoir et à la lumière du monde, elle a pactisé avec la Nuit : l’occulte et la magie, l’érotisme, l’onirisme des contes et des chants, les vertus somnambules du *sabr*. Faute de se mouvoir librement, elle s’est efforcée de conquérir le Temps et est ainsi devenue la gardienne de la Tradition ; ce qui l’a portée jusqu’à ce que la modernité déchire le voile et enjoigne un autre rapport à soi et au monde.

Loin de séparer seulement, le voile inscrit aussi l’ambiguïté érotique d’un geste qui retient et laisse entrevoir, ou qui recherche l’anonymat pour tromper les réglementations, couvrir les évasions et les transgressions. L’“homme” se voit sempiternellement contraint de revoiler ses femmes, tâche absurde, un peu démente et qui revient surtout à représenter. Ainsi va le viril, une jambe qui court après l’impossible, l’autre qui tente de masquer un boitement, en tâchant de s’arranger avec la Loi de Dieu comme avec le Pouvoir. De même la femme¹⁶, pour peu qu’elle soit autorisée à avancer. Loin d’aller d’un pas égal et continu, elle peine, trébuche et régresse, un pied entravé qui va dans le sens de son désir, l’autre se hâtant vers son devoir. Si d’un côté, elle oppose sa ruse et ses micro-transgressions aux rapports binaires et aux assignations fixistes du viril, de l’autre, elle les reconduit dans son rôle de mère. Enfermée dans

cette fonction, elle trouve son bonheur auprès de son ou ses fils, établissant ainsi une connivence aveugle avec l'archè et la dogmatique religieuse. Bancals dans leur démarche, l'un et l'autre sexes se rejoignent dans cette "politique" du voilement, qui n'en finit pas de provoquer ses ravages psychopolitiques.

Pour conclure, on retournera aux sources, en remontant plus haut dans la biographie du Prophète pour rappeler une autre scène, proprement originelle celle-ci, qu'on évoque moins souvent. Elle signifie la protection, celle du Prophète cette fois, et survient au moment le plus délicat : lorsque s'initiant à la Vérité divine, Muhammad chancelle. Il faut rappeler la crainte et les tremblements de celui qui, à l'aube de sa mission, redoute la venue de l'ange Gabriel : affolé par la puissance inouïe d'un appel retentissant "comme une cloche", le Prophète trouve refuge auprès de sa première épouse, Khadija, l'unique, la confidente, la *patronne* de l'islam pourrait-on dire. "Cache-moi", lui disait-il. Elle ramenait alors par-dessus lui les pans de son vêtement. Et ce voilement, geste d'amour et de sauvegarde, le réconfortait en écartant de lui le démon. L'ayant toujours assuré de sa foi en son destin de Prophète, elle savait faire reculer les spectres du doute et de la folie. Et elle lui offrait sa *confiance*, en l'intime ; autrement dit, elle partageait sa certitude. De ce hijâb-là, de cet amour qui s'absorbe dans le divin, où le Prophète a puisé les forces de son apostolat, il n'y a nulle trace marquante dans l'orthodoxie. Comme s'il fallait ignorer l'intolérable : la défaillance de l'Envoyé de Dieu et la femme comme soutien d'amour et indissociablement de foi.

L'amour des garçons

C'est à partir du voilement et de la séparation des sexes que se pose la question de l'homoérotisme. Une question qui ne saurait donc être reléguée dans les marges de la société, et qui relance celle de la virilité en rapport aux arts d'aimer et aux mutations de la modernité. Aucune autorité n'est jamais parvenue à proscrire, loin s'en faut, l'amour des garçons : ni l'interdit coranique de la sodomie (*liwât*) ni les remontrances des clercs (pour qui cet acte impur et contraire à la nature abaisse l'homme, corrompt la famille et dissipe la jeunesse) ; et pas davantage les débats des juristes qui pour la sanctionner hésitent entre apostasie et insoumission. Cela a également été une pièce maîtresse du procès que l'Occident a livré au monde musulman dès le Moyen Âge. Mais de quel amour s'agit-il au juste ? En quoi et comment qualifie-t-il le viril ? En quoi renvoie-t-il aujourd'hui à des questions telles que l'identité sexuelle et la géopolitique de la sexualité ? Des études récentes ont commencé à défricher un thème qui fut prolifique dans le passé, avant d'être recouvert d'une bonne dose d'hypocrisie à l'ère moderne. On s'en tiendra ici à quelques points d'histoire.

"Il n'y a pas d'homosexuels en Iran." L'affirmation d'Ahmadinejad

(l'ancien président de la République islamique d'Iran) est d'autant plus grossière que pour les classiques, l'amour des garçons trouvait son origine chez les Persans plutôt que chez les Bédouins d'Arabie. Mais on ne saurait parler à cet égard d'*homosexualité* au sens d'une identité psychosociale et politique comme on l'entend aujourd'hui. C'étaient des pratiques érotiques parmi d'autres, tout à la fois voilées et banalisées, et qui étaient juste inscrites dans une économie libidinale particulière. Autant dire que le puritanisme des islamistes croise davantage l'esprit victorien que celui autrement plus équivoque des mollahs d'autrefois. Il ne s'agit évidemment pas de nier l'existence de réglementations répressives en Islam. Mais elles ne portent pas sur les mêmes objets, et ne souscrivent pas aux mêmes interdits et politiques sexuelles. C'est pourquoi ils sont nombreux aujourd'hui à récuser la notion d'identité sexuelle, et à tenir la figure du *gay* pour étrangère et *déplacée*. Mise en débat sur Internet, elle est contestée par ceux qui pratiquent cette sexualité tout en refusant d'y être identifiés, pour des motifs qui ne tiennent pas qu'à la censure – et qui, bien entendu, ne sont pas étrangers à la virilité.

Dans la cité classique, l'homoérotisme fleurit comme un plaisir illicite, mais guère plus : au regard des juristes, ce n'est rien d'autre qu'un vice *pouvant tenter tous les hommes* ; un dérèglement répandu donc, qui est proscrit au même titre que l'adultère. Au Maghreb, il était d'ailleurs soumis au même châtement, la lapidation, dont il faut aussitôt rappeler l'improbabilité de la preuve : le couple doit être surpris pendant ses ébats amoureux par quatre témoins mâles, majeurs et dignes de foi. Le sodomite (*lûti*) passe pour un débauché, non pour une nature spécifique portant les stigmates de la pathologie. Et surtout le *désir* homoérotique a droit de cité. On ne s'étonnera pas de le rencontrer un peu partout dans la cité homosociale, dans ses ordres initiatiques, ses corporations, ses écoles, ses corps d'armée, ses hammams... Ou encore, de l'associer aux esclaves qui sont statutairement des objets sexuels.

L'amour des garçons se donne donc pour le secret le plus éventé de la cité. S'il convient de le taire, c'est moins pour censurer un interdit que par décence. Cette érotique est vécue sous le même régime d'implication et d'ambiguïtés que l'illicite hétérosexuel sous le voile. Il faut donc se déprendre des critères chrétiens et modernes, et envisager une société où il s'agit là encore de suivre la sagesse orientale des trois petits singes. On ne s'affiche pas et, sauf scandale, le châtement est rare. Mais les pratiques homoérotiques gardent mauvaise réputation, et le célibataire endurci est tenu à l'écart de la bonne société. Pour autant, le principe homoérotique a pu être encensé par bon nombre de littérateurs et de puissants. Des platonisants comme les Frères de la pureté¹⁷ (IX^e et X^e siècles) affirment que l'amour des femmes se limite à l'amour des beaux corps et à la perpétuation de l'espèce : une loi de nature que l'homme partage avec l'animal. L'attachement pour les garçons en revanche serait une chose spirituelle, dont la pureté invite à la contemplation du Beau comme signe du divin. Ambivalence donc de la cité sur l'amour des

garçons.

Dans les sociétés musulmanes, traditionnellement, on se marie pour faire alliance et procréer, non pour la jouissance sexuelle (les concubines y pourvoient licitement), et moins encore dans l'idée d'aimer. Le désir circule d'un sexe à l'autre à la poursuite de la *beauté*. Ce sensible qui éblouit n'est jamais aussi digne d'éloges que dans le corps humain ; en particulier dans la fraîcheur de l'âge, chez l'éphèbe au physique délicat et au cœur tendre. À l'esthétisme que révèle la contemplation de celui-ci, peuvent s'attacher l'amitié, et tout naturellement son prolongement amoureux. Une chose est sûre : l'amour des garçons n'est pas tenu pour un succédané dû au manque ou à l'excès polygamique. Il passe pour un sentiment sublime, une inclination policée que Mollâ Sadrâ, parmi d'autres, associe à l'élégance citadine. Pour Al-Jâhiz avant lui, des peuples aussi rudes que les Bédouins, les Kurdes ou les Turkmènes ne sauraient apprécier cet art d'aimer qui appartient aux "hommes courtois" et aux "seigneurs", et qui compte parmi "les délices et les choses raffinées de la vie". Ce polygraphe a d'ailleurs rédigé un opuscule¹⁸ sur les mérites comparés de l'amour de l'un et l'autre sexe : le thème y est abordé aussi ouvertement que lorsqu'il traite des positions de l'amour hétérosexuel. On y apprend que le Coran promet au service des Élus des *wildân* et des *ghilmân* ravissants, vêtus de satin, de brocarts et parés de bracelets d'argent. Comment, dit-il, ne pas y voir les pendants mâles des houris ?

Les princes disposent de suites de pages comme de harems, également sélectionnés selon des critères physiques, parés, dressés et surveillés par des eunuques. L'École du sérail à Topkapı, cette pépinière d'officiers militaires et de serviteurs de l'État, pouvait servir les plaisirs du sultan. Ailleurs, le *ghulâm*, l'*amrad* (le garçon imberbe) ou le *fatâ* qui est attaché au monarque valent indifféremment de confident, de mignon et d'assistant le plus proche dans le gouvernement de l'État. On pense aux amours emblématiques de Hârûn al-Rashîd pour Zubayda et pour Ja'far al-Barmaki, et à Süleyman le Magnifique qui aima Roxelane et Ibrahim son vizir : dans les deux cas, ce ne sont pas des princes décadents qui "s'abandonnent au vice", mais des monarques illustres au zénith de l'Histoire.

L'érotique du harem, loin d'empêcher l'amour des garçons, favoriserait plutôt "l'exubérance de l'amour". Aussi les chroniqueurs ne semblent-ils pas surpris par la bisexualité du calife abbasside. Et ils ne s'offusquent pas de la tunique à deux encolures revêtue par le monarque et son favori. Ce qu'ils blâment, c'est la morgue du *mawlâ*, l'insolence du serviteur qui ose se hisser au rang de son maître : on condamne l'arrogance et l'ambition politique induite, non le sexe ou le sentiment amoureux. Et ils ne se privent pas de relater les rivalités triangulaires avec la favorite et le harem, dont les stratégies de "taupes et d'araignées" sont toujours incriminées. Mais cette relation fait naître une bicéphalie et un rapport mimétique au sommet de l'État, et fatalement, une compétition viriliste et un antagonisme "politique". La rivalité entraîne la chute du présomptueux, et s'achève par une exécution qui va

marquer les esprits.

La règle est catégorique : l'homme ne doit en aucun cas renoncer au mariage. Il importe que les liaisons entre adultes et jeune gens ne soient pas exclusives. On dit aussi que l'époux ne doit pas trop s'attacher à son épouse sous peine de se laisser dominer par elle, et d'y perdre son honneur. L'amour hétérosexuel passe alors pour une effémination, un assujettissement à l'inférieur qu'incarnent et la femme et le corps – ce qui ne serait jamais le cas dans l'amour des garçons... Si l'éphèbe est désirable, c'est tant pour son androgynie troublante que pour la fugacité de sa beauté. En des temps où la vie ne dure guère, sa fine silhouette exprime une grâce, une fraîcheur indemne des charges et des flétrissures du viril dont les hommes faits restent inconsolables. Mais la relation doit rester *aussi pure qu'une Idée* : le désir est très concevable, le passage à l'acte interdit. Sur ce point également les deux sexes obéissent à une même règle, il y a parallélisme.

Par ailleurs, le sodomite et le pédéraste ne sont coupables que si leur "effémination" est exposée et revendiquée. L'homme mûr courtise sans blâme l'éphèbe "ruisselant de grâce", ce "jeune homme en fleur" face auquel "le destin lui-même a abdiqué" (Aboû Nuwâs¹⁹). Ce qui est hautement répréhensible tant au regard de la morale de Dieu que du point de vue de la Nature et de la sagesse des hommes, c'est l'aspect et la conduite "grotesques" du *mukhannath* ou du *ma'bûn*, de l'efféminé ou de la "folle". En exhibant une mimique avilissante et vicieuse, ils ne soulèvent que réprobation et mépris. Ce qui inquiète, c'est la confusion des sexes à l'âge adulte. On peut concevoir l'amour pour le même, et le culte de la beauté pour laquelle l'âme, belle par essence, a un penchant naturel vu l'incertitude des signes corporels de l'adolescent (cet attachement est toujours intergénérationnel). Et l'on ne réproouve pas le travestissement, phénomène répandu en régime homosocial et qui relève du jeu érotique²⁰. Ce qui en revanche est condamné sans réserves, c'est l'inversion des sexes. Elle signifie la négation la plus abjecte de soi : bassesse du corps avili et de l'étalage de l'impuissance, obscénité et dégoût de l'amollissement, atteinte au *nâmus*, au sacré, à l'ordre voulu par Dieu, confusion dans l'ordre des visibilités et du langage, trouble politique de la cité, signe catastrophique dans la mythologie millénariste, tout explique ce rejet.

Cette société ségrégative et hiérarchisée a produit un érotisme pluriel qui va de la mystique platonisante au libertinage et à la paillardise. On a longuement débattu pour savoir si l'homme est autorisé à porter son regard sur un beau jeune homme. Ne faut-il pas éviter de se trouver seul en sa présence ? Lui interdire de diriger la prière ? Son père ne doit-il pas le protéger comme sa fille ? Adressés à la gloire des filles comme des garçons, les poèmes expriment le même ravissement et bien souvent les mêmes tropes. L'amour, cette force quasiment surnaturelle, frappe quand il veut, où il veut. Il tombe sur un visage ou sur une silhouette d'une sensualité exquise, et tel un "secret spirituel" il atteint le cœur, siège de la vie, avant d'envahir la personne tout

entière. Le *'icshq*, la passion, affecte les âmes sensibles et les esprits délicats, mais c'est souvent une condition tragique qui soulève compassion et empathie.

Le parallélisme des sexes implique donc une même contrepartie relativement à l'honneur et à la Loi : l'amour est chaste, et "d'une chasteté qui relève du caractère, non de la crainte de la censure et du blâme", car il doit le rester. Si le sodomite est réprouvé, c'est pour avoir manqué de caractère et de volonté et s'être montré faible et insatiable comme une femme. Subjugué par un adolescent tel "le lion captivé par la gazelle", l'homme révèle sa supériorité dans la maîtrise de soi. On ne compte pas les anecdotes où tel patriarche au tournant de l'âge se prête avec une volupté douloureuse aux caprices d'un jeune homme. Celles où les fils invitent leur père énamouré à plus de raison ; celles encore où la favorite mobilise le harem entier, et y introduit des concubines par charretées afin de contrer l'infatuation du maître. Où enfin, le père de la créature convoitée par les deux sexes s'emploie à cacher l'adolescent à la vue, faute de pouvoir le voiler. L'intrigue sort du harem, mais elle en conserve l'imbroglio et l'intensité passionnelle.

Le culte de l'éphèbe court la ville et, en atteignant la mosquée, devient même un exercice spirituel : "Dieu est beau et il aime le beau", répètent en chœur les dévots. De même qu'on se défie des images et s'interdit l'idolâtrie, la beauté de l'éphèbe est un voile qu'il faut déchirer pour approcher la Vérité divine. C'est pourquoi cet amour est dit exprimer une sensibilité raffinée se plaisant à la contemplation des Idées et à l'amour des mots. Elle rassemble souvent dans la sublimation poétique la célébration de l'échanson et celle de l'ivresse bachique : deux interdits qui symbolisent le bonheur de vivre et instillent le sentiment obsédant de la fuite du temps. Bien entendu, ce tableau est à nuancer selon les époques et les milieux. Il y a toujours eu en Islam des moralistes pour vilipender ces penchants et dénoncer la sodomie au titre de la bestialité. Dans l'échelle du vice, elle se situerait pour certains au-dessus de la fornication, et pour d'autres au-dessous, car ses suites sont moins à déplorer. Dans l'ensemble, le *lûti*, ce célibataire de mauvaise vie, n'est pas plus déconsidéré qu'une fille publique.

C'est à la fin du XIX^e siècle que sous l'influence de l'Occident l'opinion change, et que l'on assiste à la "Grande Occultation" : au déni de tout ce pan de l'érotique classique, avec ses tropes poétiques, son imaginaire, son histoire, ses figures cultes. Un ordre nouveau est implanté, où la mixité des modèles culturels met à mal la liberté d'aimer²¹. Cependant aujourd'hui encore, il y a des régions où l'on ne fait pas mystère des inclinations pédérastes des "hommes". Dans les zones tribales du Pakistan et chez les Talibans du mollah Omar où sévit un rigorisme extrême, l'homoérotique a conservé une certaine aura et on fait danser les adolescents jusqu'à l'aube. C'est le *bacha bazi* (littéralement "jouer avec les garçons", en persan) qui bien qu'interdit par la loi est toujours en vigueur²². Mais en règle générale, c'est au tour des musulmans de considérer l'homosexualité comme une anomalie et un péché

qui menacent la communauté. Les Frères musulmans ne sont pas les seuls à la présenter comme un fléau venu de l'étranger. Après avoir été associée aux excès du harem et à l'institution servile, l'homosexualité est attribuée à la dépravation de l'Occident. (Le mariage gay est chaque fois plus incriminé comme preuve de corruption et de décadence des Occidentaux.) Et lorsque les textes ne sont pas expurgés, on les voile : on feint d'y voir une convention littéraire masquant l'adresse aux femmes. Faute de pouvoir courtiser et approcher les jeunes filles, les poètes auraient caché leurs affects, tout objet du désir étant par principe hétérosexuel. S'il est un point où l'hypocrisie sociale révèle sa pauvreté d'esprit, c'est bien celui-ci.

Que s'est-il passé au tournant du xx^e siècle ? Comme l'a montré l'historienne Afsaneh Najmabadi à propos de l'Iran, dès lors qu'il s'est agi de construire la nation moderne, l'État a tout articulé autour de la cellule de base, l'instance familiale monogame²³. On a donc vu disparaître à la fois le mignon et la coépouse, l'un comme l'autre ne trouvant plus leur place dans ce projet politique. La société se range, le *ghulâm* devient le réprouvé, l'objet d'un désir inavouable. Tant qu'elle se soumettait aux règles tacites du voilement, la vie sexuelle était restée flottante. Elle est désormais discriminée selon le licite et l'illicite, l'actif et le passif. La ligne juriste-moraliste de l'islam et la politique moderniste vont l'une et l'autre s'employer à dénoncer l'homosexualité : le consensus se referme sur la stigmatisation et l'occultation de cette érotique. Le viril ne peut plus s'affirmer que comme sexuellement actif, et contre tout ce qui, de près ou de loin, peut suggérer autre chose ; on y reconnaît l'homophobie hystérisée des machos. Les prérogatives patriarcales seront d'autant plus marquées que ces "hommes" doivent renoncer à leurs amours bisexuelles et plurielles – tout en étant dépossédés de la "politique". Comment les "hommes" s'accommoderaient-ils de la modernité ? Enveloppées dans la grande fraternité patriotique, les relations sont supposées exprimer une "saine camaraderie". Afsaneh Najmabadi met également en évidence les enjeux *identitaires* cruciaux – à la fois anti-islamiques et anti-arabes – de la politique de modernisation au début du xx^e siècle. En Iran comme en Turquie kémaliste, les questions de genre vont cristalliser des choix de société imposés de manière autoritaire. La coutume – les corps et les costumes, le port de la barbe et du couvre-chef, le langage, l'étiquette, les civilités... – sera bouleversée et réglementée afin d'hétéronormer la société et d'édifier la nation d'aujourd'hui. Le retour de l'archaï-cité ne s'est pas fait attendre.

1 Pipe pour fumer du kif.

2 http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/remmm_00351474_1985_num_40_1_2095?_Prescripts_Search_tabs1=standard&

3 On notera au passage la similitude avec le désert où c'est aussi l'imminence de la mort qui inspire la création littéraire. La littérature se donne *originellement* comme une nécessité à la fois luxueuse et absolue, qui enchante et sauve.

4 Une formule de Nietzsche.

5 Dans ce contexte, la notion d'homosexualité proprement dite ne ferait pas sens et serait anachronique. Voir Khaled el-Rouayheb, *L'Amour des garçons en pays arabo-islamique. XVI^e-XVIII^e siècle*, trad. Dimitri Kijek, Epel, 2010.

6 "Une amitié sincère ne naît pas en un instant et l'on ne fait pas jaillir la flamme à volonté. / Elle se développe lentement et elle est enfantée grâce à une longue intimité ; ainsi elle acquiert des bases solides." Ibn Hazm, *Le Collier de la colombe (De l'amour et des amants)*, trad. Gabriel Martinez-Gros, Sindbad, 1992 ; rééd. Babel, 2009, p. 65 et suivantes).

7 Néologisme d'Étienne Balibar.

8 Disciples de Mustafa Kemal, premier président de la Turquie de 1923 à 1938. En mettant fin à l'Empire, il instaure de manière autoritaire la laïcité, occidentalise et modernise le pays. "Mon héritage spirituel, c'est la science et la raison."

9 Voir Fredric Jameson, "The Vanishing Mediator : Narrative Structure in Max Weber," in *New German Critique* 1 (Winter, 1973), p. 52-89.

10 Président de la République tunisienne de 1957 à 1987.

11 Voir aussi sur ce point Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théorie*, trad. Brice Matthieussent, Léo Scheer, 2002.

12 Voir les sourates 63 et 2.

13 Voir notamment le chapitre "La Révolution, le hijâb, la mort", p. 380.

14 Avec des discussions sans fin sur le sens de ces mots : on retiendra que ce sont des vêtements couvrants.

15 Voir François Jullien, *De l'intime. Loin du bruyant amour*, op. cit. ; et Michaël Foessel, *La Privation de l'intime*, Seuil, 2008.

16 Voir la performance de l'artiste Mona Hatoum : <http://www.tate.org.uk/art/artworks/hatoum-performance-still-p80087>

17 Ces Frères ont développé à Bassora et Bagdad une pensée d'inspiration pythagoricienne et néoplatonicienne. Ils sont les auteurs d'un important corpus encyclopédique des sciences et sagesse. Ils ont érigé l'amitié en vertu.

18 Al-Jâhiz, *Éphèbes et courtisanes*, op. cit.

19 Mort vers 815 à Bagdad, il est connu pour sa poésie bacchique et érotique, et il reste considéré comme l'un des plus grands maîtres de la langue arabe.

20 Ou de la ruse : ainsi des *ghulamîyyath*, ou des garçons que Zubayda la favorite de Hârûn al-Rachîd destine à son fils, Al-Amîn, pour le détourner de ses penchants exclusivement homoérotiques.

21 Pour la juridiction contemporaine voir http://fr.wikipedia.org/wiki/Homosexualité_dans_l'islam

22 Les adolescents sont prostitués et vendus pour agrémenter les fêtes. Les riches et les puissants se targuent d'en posséder plusieurs. Voir Khaled Hosseini, *Les Cerfs-volants de Kaboul*, trad. Valérie Bourgeois, Belfond, 2005.

23 A. Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards : Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, University of California Press, 2005.

L'ÉTABLISSEMENT NÉODESPOTIQUE

Qu'est-ce que l'ordre néodespotique qui préside à l'avènement des islamistes ? Et en quoi diffère-t-il des systèmes totalitaires qui ont vu le jour au ^{xx}e siècle ? Un peu partout, des potentats gouvernent encore leur pays comme s'il s'agissait d'affaires de famille. Et les hommes n'ont plus accès à la vie politique, sans que l'injonction viriliste ne cesse pour autant. Ces états produisent un étrange climat : les lignes de fuite opèrent sous le voile, des tensions massives affleurent sans éclater au grand jour, et cela débouche sur un mélange visqueux d'ambiguïté, de familiarité domestique et d'oppression. S'ensuivent un sentiment d'incertitude permanent et une improbité presque machinale par rapport à la Loi, l'une entraînant l'autre. C'est le triomphe de l'informel, dans un enchaînement permanent de combines, de passe-droits clientélistes et de trafics. On s'arrange avec la morale, on triche avec les règlements et les autorités, on se plie un temps puis s'entend en sous-main. La répression n'est pas aussi frontale et brutale que dans un régime fasciste, mais la police veille, l'arbitraire règne, et le pouvoir est disséminé un peu partout. On ne se trouve pas face à un système à proprement parler (une machine coercitive efficiente et finalisée) mais face à des personnes : des visages, des parentés, des réseaux qu'on s'efforce d'atteindre d'une manière ou d'une autre. On ne confronte pas des murs mais des voiles et des nœuds coulissants. Rien n'est définitivement tranché ou abouti. L'État n'a pas toujours la rigidité et la hauteur qu'il arbore, ce n'est pas un "monstre froid", explique Béatrice Hibou¹. La violence du régime est intégrée, naturalisée, et les sentiments s'en mêlent. Contrairement aux systèmes totalitaires, les ordres ne sont pas infligés massivement et de l'extérieur. On s'efforce de les *gérer* puisqu'on connaît les ficelles du pouvoir : on sait depuis toujours comment manipuler les liens de famille, ronger ou dénouer des attaches domestiques, approcher un vague cousin ou un voisin. On sait comment y faire avec ces petits maîtres moustachus qui jouissent de leur pouvoir tournant.

Les seuils et les interdits se révèlent donc suffisamment malléables pour que les sujets puissent négocier une issue ; pas assez toutefois pour qu'ils ne souffrent pas de l'oppression, de l'injustice, de tout cet embrouillement gluant

où flotte un sentiment d'insécurité permanent. Cela génère une demande de protection qui peut sembler de la servitude volontaire, surtout si l'on adjoint du *sabr* à l'argumentaire de La Boétie. L'habitude et l'ignorance du possible seraient selon lui à l'origine de cette aliénation : "La première raison pour laquelle les hommes servent volontairement, écrit-il dans son *Discours de la servitude volontaire*, c'est qu'ils naissent serfs et qu'ils sont élevés comme tels. De cette première raison découle cette autre : que, sous les tyrans, les gens deviennent aisément lâches et efféminés." Le besoin d'assistance et de sécurité légitime l'archè : c'est l'un des termes du *pacte despotique* où l'humiliation et l'oppression sont "compensées" par un petit gage d'autorité : chacun trouve dans ce manège un bénéfice secondaire.

La perversité du régime tient à ce qu'il instille un peu partout des jeux et des effets de pouvoir dans le même temps qu'il dépolitise. L'homme est infantilisé et porté à l'obéissance d'un côté, rehaussé par l'archè dans son petit territoire (domestique ou professionnel) de l'autre. Aussi se détourne-t-il de la vie publique. Le voilement établit une double vie, une vie marquée par l'écart entre le dehors et le dedans, les apparences et la réalité, le dire et le faire – avec, en prime, l'entente à l'amiable ou la trivialité des compromissions. Les voiles ne sont pas tombés avec la modernisation, mais ils sont lacérés ; et plus on les raccommode, plus vite ils se déchirent. La farce du pouvoir est accueillie par des appréciations cyniques ou des déplorations qui n'aboutissent pourtant pas à des ruptures d'allégeance : non seulement par crainte ou par inertie, mais parce que le mode despotique induit partout son corollaire : l'arrangement petit ou grand. Comme au sérail des Ottomans, on évalue le pouvoir à la proximité du centre et à la capacité de négocier quand, dans leur grande majorité, les gens n'ont à offrir que leurs prières, leurs larmes, ou leurs corps. On ne dira pas que chacun est complice de cet ordre, mais que d'une manière ou d'une autre, inconsciemment le plus souvent, tout le monde se trouve partie prenante de l'archaï-cité – un état où en définitive tout semble frappé d'indétermination : le pouvoir, la loi morale, l'islam d'État, le viril ordinaire.

Cette collusion si particulière explique qu'on puisse s'aveugler, tolérer l'absence de libertés publiques et l'injustice. Elle rend également compte de la durée de ce type de régime : on s'y résigne malgré la coercition et l'abaissement subi, parce qu'il est privatisé, donc familier dans un certain sens, et voilé. Parce qu'on parvient parfois à écarter les mailles du filet en trouvant compensations et arrangements. Le pouvoir néodespotique se montre tantôt constricteur (il étouffe et immobilise), tantôt ambigu et irrationnel : il glisse et se donne le temps d'agir pour mieux récupérer le fils prodigue, comme le fit le sultan ottoman à l'endroit de l'ancien brigand. Il lui arrive de manquer ses cibles, comme de frapper d'un grand coup, inconsidérément. Le despote peut sembler moins sanguinaire que le dictateur moderniste, mais la société s'en trouve bloquée.

Ce régime pré- ou postmoderne n'est pas totalitaire, mais la domination s'y

règle plus adhésive, car ses fondations engagent des affects puissants : outre le devoir religieux, la crainte et le désir de protection et de sécurité, une inclination paternaliste à tous les échelons, l'amour du chef et la fascination qu'exercent l'autorité, la jouissance de dominer y jouent à plein. C'est un régime difficile à appréhender : en reposant sur des facteurs psychologiques, des logiques familialistes et des tournures manœuvrières, il défie les catégories politiques. Mais ses effets délétères se font partout sentir, depuis la corruption qu'il normalise jusqu'à l'apolitisme, en passant par l'atmosphère d'incertitude et de peur qu'il diffuse. À la faveur du voilement et de l'économie informelle, on ne sait pas grand-chose et tout devient possible. Cela peut déboucher sur des pathologies telles que le fascisme ou l'islam politique qui réintroduisent de l'ordre et de la Loi à partir de signifiants-maîtres. Comme cela peut croupir longtemps, dans le brouillard – une nébulosité que déchire de temps en temps la colère du despote.

La souveraineté s'est consolidée en prélevant de la modernité l'expertise gestionnaire et des techniques de répression et de contrôle politiques. La contrainte et l'arbitraire ont rabattu le peuple sur deux domaines de tradition : *la famille et la religion* – qu'investiront tout naturellement les islamistes. Si l'État tyrannise les "hommes", il n'intervient pas ou le moins possible *intra-muros*. Informulable et informulé, ce pacte néodespotique induit en contrepartie un renoncement à la vie publique. Rabaisé et enfermé dans les limites de ce que Hannah Arendt appelle la "vie ordinaire", le macho n'est plus viril que par l'abaissement qu'il opère en retour : à l'endroit des femmes en premier chef, mais aussi, on ne le dit pas assez, des fils et de tous ceux qui, minorés, demandent protection. Et il y a une causalité circulaire entre le haut et le bas, l'autocrate et ses sujets mâles : c'est parce que le chef de l'État est despotique que le viril domestiqué ne se détermine plus qu'en rapport à la norme patriarcale et à la défiance du féminin. Pour avoir subi la domination paternelle, ce sujet se plie à la subordination "politique", et est porté à la reproduire chez lui. En mal d'autorité, il tend à projeter des schèmes de domination partout où cela lui est possible.

Il reste que le macho est pris dans les rets de son désir, dans ceux de son rapport à la femme et au Pouvoir. Les clivages et les engrenages hyperbologiques le paralysent, sans qu'il ne s'affranchisse pour autant de l'injonction viriliste et du souci qu'elle génère. Or dans son territoire, dans la sphère privée *aussi*, son assise est ébranlée par les mutations de la modernité : l'hétérosocialité, l'éducation, l'urbanisation, l'émancipation économique des femmes, la contraception, les nouveaux médias, etc. Le viril ordinaire bute sur ces réalités massives, tout en confrontant les tensions de toujours. La réaction islamiste est d'autant plus prévisible que ce macho mis à mal ne se détermine plus qu'*in alio* : par rapport aux femmes essentiellement – lesquelles femmes deviennent ainsi, à leur corps défendant, à la fois les supports de l'établissement néodespotique et les victimes d'un genre destitué et déchu : un genre amené à substituer la volonté de domination à la souveraineté, une

moraline de la honte à l'honneur, la soumission du faible à la parité entre "hommes", le voile de la femme à l'exposition de soi, la vie domestique à la vie politique.

Au nom du sacro-saint mot d'ordre de développement et faute de débouchés politiques, le viril s'investit surtout dans l'économie. Ce n'est pas le lieu ici d'explicitier le virilisme du capital, avec ses rêves de domination monopolistique et d'illimitation, son maître mot de guerre économique et son répertoire de puissance. On notera juste au passage que ce qui est souvent perçu comme une vulgarité démonstrative de nouveaux riches trahit la virilité ordinaire. Le macho ne cesse pas de se démarquer des autres par sa propension à s'enrichir, étaler, consommer et dévorer sans frein : jouir encore et toujours, c'est-à-dire ignorer le partage et tout ce qui est susceptible de civiliser l'ethos comme dirait Ibn Khaldûn. Cette avidité est à mettre sur le compte de la seule forme de rivalité que le Pouvoir tolère – non sans être lui-même passé maître en la matière.

Mais pourquoi les jeunes ne se lassent-ils pas d'un jeu qui ne fait même plus illusion et dont ils subissent continuellement les effets ? Pourquoi suivent-ils encore l'injonction viriliste à grands frais, malgré le fardeau qu'elle représente, le piège que de toute évidence elle leur tend et dont eux seuls peuvent se libérer, les verrouillages psychopolitiques qu'elle provoque à tous les niveaux ? Pourquoi se sentent-ils encore obligés par l'archè ? La virilité est une croyance, elle repose donc sur l'interprétation des Écritures. Elle peut aussi passer pour une idéologie. Et comme telle elle n'existe que dans la mesure où on – ce "on" aussi indéterminé que pressant qu'on associe à la communauté ou à la société – croit à son existence. En dernière instance, cette cause repose paradoxalement sur ses effets. Par ailleurs, il n'y a pas en l'état de modèle *approprié* : au double sens de conforme à l'identité et d'adéquat (l'adéquation recouvrant justice et efficience). Le masculin en effet n'a pas trouvé sa théologie de la libération, et pas davantage une grammaire et son lexique contemporains susceptibles de l'émanciper du viril et de lui donner des points d'ancrage. Il manque de consistance et d'attrait. Sécularisé ou religieux, il ne s'est pas émancipé du viril incarné par la dogmatique islamique et par l'Occident globalisé, des nébuleuses mythifiées et idéologisées, méconnues. On a pu croire un court moment, au lendemain des indépendances, que de nouveaux repères allaient voir le jour et que le politique était appelé à changer. Il n'en a rien été : la continuité entre le gouvernement de soi, de la famille et de l'État n'a pas été rompue ; pareillement à celle qui à la base entremêle le masculin et le viril. Même si des pans entiers de la société s'en émancipent, l'archaï-cité résiste, en s'appuyant sur l'enracinement religieux et coutumier. et sur l'antagonisme avec l'autre. Les penseurs classiques voyaient dans les passions viriles la part d'animalité de l'humain. L'islam s'est construit pour une large part – mais pas entièrement – contre les propriétés et les logiques virilistes. Il lui faut maintenant sortir définitivement du Désert.

Comment la virilité, principe moteur des islamistes, agent innommable de guerre et de terreur, a-t-elle pu, sinon faire retour dans les années 1980 – elle n’a jamais disparu –, redevenir une catégorie politique et configurer de nouveaux types d’“hommes” ? A-t-elle muté par rapport au viril ordinaire, ou s’agit-il d’une radicalisation ? Le viril ne suffit pas à produire l’islamisme et le fascisme, mais il les fonde, les prescrit, et jette un pont entre les systèmes autoritaires. Le machisme peut ne jamais monter aux extrêmes et trouver de support idéologique. Rien n’est systématique, mais rien non plus ne l’interdit rigoureusement. Et dans le temps long du genre, nombre d’*habitus* poussent dans ce sens. Le problème peut se résumer en ceci qu’il n’y a pas de frontière politique pour empêcher les *glissements* entre islam et islamisme, comme entre populisme et fascisme et, fondamentalement, entre masculin et viril : la distinction entre ces masculinités reste à construire et à instituer. Les sociétés sont livrées aux charges mortifères de la passivité et, dans la faillite du viril ordinaire et du politique, croupissent les passions tristes : humiliation, amertume, ressentiment, culpabilité et dégoût, haine de soi et d’autrui... qui en appellent à l’esprit de revanche et à la vendange de la force brute pour le retour à l’ordre.

¹ Béatrice Hibou démonte l’hypothèse d’un État massivement coercitif dans son omniprésence et ses tendances fascistoïdes, et met en évidence les pratiques de domination, dans leur variabilité, leurs efficacités banalisées et leur inachèvement. *Anatomie politique de la domination*, La Découverte, 2011.

V

LE VIRIL AU FONDEMENT DU
FASCISME

MOURIR POUR LA PATRIE, POUR L'ISLAM, POUR L'HONNEUR : LE RÊVE BRISÉ DU NATIONALISME ARABE

Les Arabes doivent relever le double défi de l'unité et de la modernité. Et ce défi, ils doivent le relever de manière réaliste et cesser de rêver.

SADDAM HUSSEIN

À l'heure des indépendances, les maîtres mots d'Islam, de patrie et d'honneur convergent dans la même exaltation du pays retrouvé. On ne les questionne pas et on ne les dissocie pas (même si l'accent est tantôt porté sur l'un, tantôt sur l'autre). Ils restent nimbés de sacralité et de prestiges immémoriaux. Avant de se pencher sur Saddam Hussein et le fascisme, il convient de s'arrêter un instant sur le nationalisme arabe, dont le dirigeant irakien fut le champion. Cette idéologie qui exalte une seule nation "de l'Atlantique au Golfe", projette un rêve de puissance sur la base d'une renaissance (*ba'th*) moderniste et laïcisante. Mais elle a d'emblée buté sur un obstacle, et non des moindres : comme dans plusieurs pays d'Europe jusqu'à la fin du XIX^e siècle, l'idée même de nation ne trouvait pas d'échos auprès des populations. Le Peuple manque, il n'a pas l'évidence chaleureuse d'une '*asabiyya* ethnique ou d'une fraternité religieuse comme données immédiates de la conscience de soi collective et de l'histoire partagée. Comment engager sur cette voie des populations qui sont tendanciellement factionnalistes et attachées au principe de l'Oumma ? Comment les en sortir et les rassembler sous un autre Nom ?

Les masses ont adhéré au nationalisme en suivant une même cause biface : pour l'Islam/contre l'occupation étrangère. La question nationale a muté¹ : elle est allée de la *Révolte arabe* au projet d'union des peuples, en passant par ces nouvelles entités (*wataniyya*) que constituent l'Irak, la Syrie, la Jordanie, etc. ; du modèle allemand à l'idée française, et d'une inspiration libérale à une orientation révolutionnaire. Une chose est sûre, elle a toujours été assurée d'une légitimité anticoloniale et enveloppée de sentiments "mystiques". Le parti Baas qui l'a défendue pouvait bien se revendiquer de la laïcité, il n'en

du pas moins, pour gagner les masses, emprunter à l'imagerie islamique. Ce qu'il fit en intervertissant le principe fondateur : ce n'est pas l'Islam qui est premier mais l'*arabité*, laquelle a donné au monde un Prophète, une langue sans pareille, des princes, des poètes et des savants, de grands conquérants. Le nationalisme est une *foi (sic)* à laquelle l'islam prête sa puissance de conviction et son humanisme ; et l'un et l'autre combattent des ennemis communs. Certes, la religion inflige ses vieux turbans et ses angles morts, mais elle reste incontournable. "Il ne faut pas craindre une confrontation des principes, dit l'idéologue du Baas Michel Aflaq, car le nationalisme est comme une religion. Il prend sa source dans le cœur et dans la volonté divine²."

Pour Saddam Hussein (qui reproduit ici de vieux clichés) les Arabes sont affligés de deux tares congénitales : le factionnalisme tribal et l'autoritarisme – dont l'archaïsme n'est pas perçue. Impensée, la virilité est pourtant présente partout sous les titres de la nation – de sa souveraineté, sa défense, sa force et sa gloire – comme de la guerre, ou du culte du chef et de la fraternité. Comment expliquer en effet que le patriotisme soit devenu si impérieux ? Comment la nation, cette construction récente, calquée sur une idéologie étrangère, va-t-elle supplanter les attachements tribaux et locaux ou l'idée d'Oumma et de califat, et s'imposer comme la passion populaire et la ressource identitaire par excellence ? Sinon par le biais de l'archè, qui sollicitée au combat, y trouve consécration et dignité

L'Irak ne fait pas exception. À y regarder de plus près, toute nation s'avère *originairement* viriliste. Qu'on se rapporte à son mode de fabrication, aux récits qu'elle se donne pour s'assurer un fondement durable : légendes et figures héroïques, aspirations grandioses à la puissance, mythologies présentées avec grandiloquence et selon des codes préétablis. Le sujet viril se projette dans un "nous", une quasi-personne³ dotée d'une identité imaginée (avec sa dignité, son caractère, son histoire et sa "tradition inventée⁴"), une identité conférant à l'archè, la pérennité et la plénitude de l'Un dans l'intersubjectivité. C'est par son truchement plus ou moins voilé qu'est inculqué le passage de l'idéal communautaire à celui de nation. Et il appartient à l'édifice des lois, du politique et de la culture de *masculiniser* ce collectif en cristallisant ce qui libère le genre de ses démons : un processus de civilisation ou d'autorégulation de la violence qui n'est jamais gagné et toujours à reprendre.

Transféré au national le viril – avec son narcissisme, sa souveraineté, son honneur et son territoire – est donc toujours présumé, quels que soient les titres et les causes qui l'habillent : la république ou le royaume, le commerce, les droits de l'homme et les droits de Dieu, l'homme nouveau... Lorsqu'elle est présentée comme féminine, la nation veut des gardiens et un Père protecteur, chef providentiel et visionnaire qui la féconde et engendre un Peuple pouvant se reconnaître et se rassembler autour de son géniteur. Le viril sera d'autant plus marquant que la Patrie est accouchée dans les larmes et

dans le sang, ce qui est généralement le cas. En l'occurrence, la *nation arabe* n'est pas née de la seule dignité culturelle qui fut exaltée par les modernistes au début du mouvement. Sa véritable matrice fut l'union sacrée au combat, avant 1914 contre les Ottomans, puis contre les Britanniques et les Français, contre Israël enfin. De là aussi les limites du panarabisme : la défaite que lui infligent les Israéliens en 1967 lui sera fatale.

En tout état de cause, idéologie nationaliste, islam et archè agissent en congruence et relèvent du sentiment religieux et de la croyance. On parle de jihâd défensif contre l'occupant colonial et glisse d'un lexique à un autre. Le *moudjahid* (le résistant) ramène sur le devant de la scène le mythe vénéré du héros, et la nation est naturalisée et enracinée dans le cœur des hommes à travers ses beaux récits, les chants à sa gloire, les immenses espoirs qu'elle fait naître. Si elle s'affermirait en empruntant au viril nombre de ses qualités (force, fierté, grandeur, honneur, autonomie...), réciproquement, il s'en trouve de par elle ennobli, habillé de grands mots, entouré d'un bourdonnement idéologique qui ne cessera pas. Le nouvel État gagne le monopole de la violence, et bien vite l'"homme" à sa tête – Saddam Hussein notamment – s'investit d'un pouvoir sans bornes au prétexte de mener à bien sa mission de construction de la nation et de modernisation de la société. Il s'exalte d'un imaginaire démiurgique et fascinant, et accapare la volonté de puissance des "hommes" en les disciplinant, autrement dit en les dépouillant des pulsions anarcho-des-potiques qui menacent l'État et la collectivité. C'est chaque fois le même piège "politique" : le dominant ne tarde pas à confisquer le pouvoir au prétexte de la grandeur du groupe.

Les dirigeants arabes ne sont pas tous des parangons de machisme comme Saddam Hussein. Mais à cette date ils sont quasiment tous populistes. Et les partis politiques n'échappent pas davantage aux travers tribunitiens. Les islamistes ne sont pas les seuls à en appeler au pathos, à l'investissement libidinal et à la foi, loin s'en faut. Seuls les grands féodaux, que leur suffisance délie de la plèbe, dédaignent cette manière – encore qu'ils n'hésitent pas à en endosser le registre si nécessaire. C'est une question de style, et on connaît l'expressivité outrée que cultivent les chefs : ostentation, autorité et emphase lyrique, culte expansif de la personnalité... Avec Kadhafi dans sa version histrionnesque et criminelle, avec froideur et cruauté pour Hafez el-Assad⁵ ; ou sous l'affiche fantasque du "socialisme" avec Saddam Hussein, le syndrome populiste est décliné sous toutes les formes. Si, en Occident, c'est le symptôme d'un épuisement du politique (à l'âge des masses, de la fin des idéologies et des nouveaux médias), ici la démagogie, le culte du chef, les appels à la ferveur des foules désigneraient plutôt la *maladie infantile de la "politique"*. Si les politologues s'accordent à dire que la notion souffre d'un certain flou conceptuel, au Sud, de surcroît, le populisme se nourrit de données constitutives déjà nébuleuses et passionnelles en elles-mêmes : ainsi le viril ordinaire, la rue qui est son adresse, l'idéologie nationaliste qui les portent.

L'archè agglutine des sentiments et de l'indéfini, traits dont se nourrit la foi, qu'elle soit séculière ou religieuse. Les masses auront vite fait de reconnaître leur maître dans les rêves de puissance qu'il soulève : elles s'attachent à ce mâle dominant qui les célèbre, et dont elles saluent en retour l'autorité, l'énergie, la proximité. À la télévision, ce média puissant que le chef investit, on le voit qui s'adresse à chacun, en cherchant à imprimer sa volonté. Faisant mine d'embrasser passionnément la foule, il sait adresser aux "hommes" le langage qu'ils entendent : jurements solennels, exhortations, référentiels triviaux ou diaprés, lexique de la modernité politique, en continuité et sans échelonnements de sens.

Le *za'îm* (ce chef) n'hésite pas à user du parler de la rue, mais il en impose de citer le Coran de mémoire, et de savoir user des ressources emphatiques de l'arabe classique. Son discours couvre tous les domaines et emprunte à toutes les idéologies, sans craindre la contradiction ; et toutes les idéologies prennent avec lui une tournure ordinaire. Il cultive le bon sens le plus épais sous couvert d'authenticité populaire, et n'hésite pas à se livrer publiquement : les épanchements rassurent, les truismes confortent. On reste entre soi : sinon dans l'infra-politique domestique, du côté du compagnonnage mâle, des valeurs et des arguments unanimes, des emballements sonores. Et plus le peuple est en défaut d'estime de soi et de reconnaissance, plus vite ce chef sera accepté et suivi. Pour peu qu'il remporte quelque succès, il sera porté par une popularité immense, tel Nasser qui fut envié de tous les dirigeants arabes pour avoir été "le plus chéri des hommes, le libérateur des travailleurs, le chef de la lutte⁶". Le discours constituant peut bien donner des titres de citoyenneté nouveaux au masculin, le dictateur n'en a cure.

L'archaï-cité n'a pas d'âge. Alors que le masculin n'a souvent qu'une portée nominale, le viril est toujours déjà là, mémoire inconsciente de l'Origine et promesse d'avenir qui circule de l'individuel au collectif, et d'une foi à une autre. Sa force, ses noms, son incomparable attrait traversent les frontières et les temps. Il s'agit moins d'un agent auxiliaire du pouvoir, comme le voulaient les philosophes classiques, que du principe omniprésent et non reconnu qui précède et pervertit les ordres qu'il est supposé servir. Et qui, dans les meilleurs des cas, se retourne contre lui-même, instrumentalisé par ceux qui détiennent la force. Il est aux fondements de la souveraineté, il appuie la fonction paternelle, et on aime l'entourer de piété.

1 On notera au passage qu'on pourrait faire une lecture génétique du *nationalisme arabe* et de ses fluctuations à partir des types de masculinités. Qu'il suffise de relever qu'au service de cette cause vont s'engager des femmes, des minorités ethniques et religieuses, des collectivités diverses rassemblées contre l'ennemi commun. Avant 1914, l'impulsion est donnée par des éléments qu'on pourrait qualifier *schématiquement* de "masculins" : une minorité de citoyens, de bourgeois occidentalisés, ou de notables conservateurs, que frustre la domination ottomane, et qui se veulent politiquement modernistes (sur un mode libéral et constitutionnaliste). Mais dans la *révolte arabe* on reconnaît plutôt le vieil anarchisme du désert, avec sa fougue et sa part de fitna – l'élément aristocratique et le désordre ne pouvant

que desservir les tribus auprès des jeunes politiciens, des citadins, ou des bureaucrates européens qui se sont délectés à tailler des territoires sur leurs cartes d'état-major. Le mouvement nationaliste est enfin rejoint à l'autre pôle du viril par d'anciens officiers de l'armée Ottomane, des militaires de carrière qui avaient été formés par des instructeurs allemands.

2 Pour un aperçu de la pensée d'Aflaq voir : lanationarabe.over-blog.com/article-citations-de-michel-aflaq-stephane-parede-10789, archives juillet 2012.

3 Voir Patrice Canivez, *Qu'est-ce que la nation ?*, Vrin, 2004.

4 Voir Eric Hobsbawm et Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983.

5 Assad, qui signifie "le lion", est le surnom qu'il a hérité de son père, lequel a combattu le mandat français sur la Syrie au lendemain de la Première Guerre mondiale. Son patronyme d'origine est *al-wahch*, c'est-à-dire "le sauvage".

6 Comme le dit le serment qui fut fait sur sa dépouille.

SADDAM HUSSEIN, UN ARCHÉTYPE ÉDIFIANT

Un homme peut être détruit, non vaincu.

ERNEST HEMINGWAY¹

À la fin du ^{xx}e siècle, aucun dirigeant arabe n'incarne les attributs du machisme comme Saddam Hussein, et sa "politique" fournit une illustration presque paradigmatique du fascisme. Depuis son prénom comme prédestiné (celui qui affronte) jusqu'à sa trajectoire "politique" – avec ses deux putschs, ses trois guerres, son projet moderniste et sa fin – en passant par le discours et la gestuelle, les faits parlent d'eux-mêmes : sa vie semble une allégorie, sa "politique" une dystopie shakespearienne. Il est vrai que l'emballement médiatique autour de sa personne y est pour beaucoup : il y eut une coïncidence perverse entre l'exhibitionnisme de l'"homme" et le déchaînement des médias occidentaux contre lui. Ce qui a éclipsé le pays lui-même : la nation irakienne a été purement et simplement déréalisée², et son identification au dictateur parachevée par le général Schwarzkopf à la tête de l'armée américaine lors de la première guerre du Golfe (1990-1991) : "La cible c'est Saddam", a-t-il dit en écrasant le pays sous un tapis de bombes. L'Irak a été et reste une nation sans visage, alors que ce nom n'a cessé de retentir. Un peuple a été éclipsé par son dictateur ; rendu spectral à l'heure même où le monde découvrait sa globalité communicationnelle, et alors que la guerre était montrée comme jamais. On ne prendra connaissance de la culture irakienne que trop tard : à l'heure du pillage de la bibliothèque et du musée de Bagdad, sans rien connaître de son expression vivante, pas même en la forme folklorisée qu'on présente habituellement aux touristes. Un pays a été réduit à quelques statistiques, en barils de pétrole surtout, ou pire encore, à des cartes d'état-major.

Une chose est de capter l'élan thymotique et la puissance du viril comme y aspirent tous les chefs, une autre de célébrer la force pour elle-même, et de la mettre en œuvre à partir d'une religion civile. Autoritarisme, valorisation de l'héroïsme et de l'esprit martial, patriotisme exacerbé, avènement de

l'“homme nouveau”, fabrication d'un Peuple mobilisé et disciplinarisé. Autant de valeurs et de projets prescrits aux masses dès les années 1940 par les officines du Baas, que Saddam Hussein va intensifier en les appuyant du culte de la modernité. Avec lui, le nationalisme arabe devient rien moins qu'une “mission” – une *risâla* comme celle du Prophète – qui sera accomplie dans et par “l'amour avant tout”, ce sentiment “très pur sourdant des entrailles” qui amènera les Irakiens à *al-istichhâd* (de la même racine que *chahâda*, la profession de foi musulmane) : à des exploits, des témoignages de piété, des œuvres sacrificielles qui porteront “la terre-mère de Mésopotamie” au zénith de son Histoire. Dans cette doctrine qui récuse expressément l'héritage des Lumières, “la foi précède la connaissance”. Et cette nation, qui a toujours su “accompagner le dialogue du tranchant de l'épée”, donnera naissance au “nouvel homme arabe” : un “homme en mouvement” au service d'une “révolution permanente” ; un combattant qui doit “s'immuniser” et “avoir une haine farouche et sanguinaire contre toute personne ne partageant pas ses idées”.

Ce régime instruit une violence extrême : l'Irak de Saddam Hussein n'est pas qu'un État policier, c'est une société criminalisée à ses dépens, dont personne ne sort psychologiquement indemne. Et ce jusqu'au sommet de l'État : ce sont les dirigeants du parti et les membres du gouvernement qui forment les pelotons d'exécution des condamnés politiques. Un ministre gagne le privilège insigne d'assassiner son collègue en personne. Dans le cercle familial, le fils est placé sur un pied d'égalité avec son père, et amené à le surveiller. L'un des traits du fascisme est de détruire la société traditionnelle au nom de la modernité, en reconstituant l'archè sur d'autres bases. Pour construire l'ordre nouveau, l'autorité patriarcale est ruinée, tout comme le respect de la coutume et de la loi religieuse. Le pacte despotique est rompu : l'“homme” ordinaire n'est plus le maître chez lui et, paradé partout, ce “nouveau viril” est totalement assujéti. Chaque institution, famille incluse, est noyautée par des appareils de sûreté qui rivalisent entre eux, et avec les polices secrètes. La milice du parti n'est pas en reste, l'armée non plus, qui sera amenée à réprimer les minorités (les Kurdes en particulier).

Coupé des siens, plongé dans un climat de suspicion généralisée, l'Irakien n'est plus qu'“un paquet de réflexes³”. En même temps, toute la population est militarisée : l'“homme” est affecté au service de la nation, dans un esprit de dévotion et de dévouement absolu. *Credere, obedire, combattere*. Perçue selon la conception allemande d'une identité d'essence, la nation accapare tous les attributs de la puissance. Elle s'exalte sous les traits du chef, ou est présentée comme son complément féminin – à protéger, défendre, passionnément aimer, etc. En accomplissant le sacre moderne de l'archè, la nation devient son nouveau corps mystique Et le viril, qui était honoré en lui-même et pour lui-même, est machiné et subordonné au collectif, afin que l'“homme” agisse de manière rationnelle et efficiente, sans perte thymotique et égotique. “Les doctrines politiques passent, les nations restent”, disait

Mussolini. Ce serait plutôt le principe viril qui perdure. Et le premier souci des potentats est bien de le consolider et simultanément de le casser, afin de désamorcer ses capacités de nuisance "politique". Par-delà l'habillage idéologique, et quels que soient les moyens mis en œuvre, on retrouve le schème de la souveraineté : le chef, ou l'Unique, veut des hommes forts et soumis pour le servir, lui et sa Cause. L'armée est le creuset de cette transmutation : posée en modèle de citoyenneté, elle fabrique un viril érigé à d'autres fins que lui-même, ordonné à des valeurs supérieures par une réglementation et une codification maximales.

Ce n'est pas un hasard si nombre de chefs d'État arabes (Nasser, Saddam Hussein, Kadhafi, Ben Ali, Moubarak, etc.) sont sortis de son rang. On a dit qu'elle représente l'ordre le plus structuré dans des pays neufs, aux institutions et aux corps intermédiaires encore fragiles. C'est surtout un débouché naturel pour des peuples guerriers : la voie toute tracée pour des fils de tribus, pour qui elle incarne la seule carrière prodiguant honneur et gloire. Dès lors que l'esprit de corps et que des valeurs aristocratiques y sont cultivées, ils consentent à l'obéissance, se plient à la rigueur, la cohésion et la hiérarchie qui l'ordonnent. Mais il faut toute la rigidité réglementaire de ce corps pour dompter le viril et l'ordonner à un sens nouveau.

L'institution militaire illustre bien la difficulté qu'il y a parfois à différencier *formellement* le masculin d'un viril enchaîné au règlement et destiné à la sauvegarde de la collectivité. Du reste, l'officier de rang peut aller dans un sens ou dans un autre : être l'image même de la maîtrise de soi et de la loyauté, ou déborder et accaparer la souveraineté qu'il est supposé défendre. Au sommet d'une carrière, la proximité du chef de l'État et des instances dirigeantes, la fascination du pouvoir, ou un sentiment de révolte contre des dirigeants iniques et incapables, peuvent entraîner une confusion des rôles ou des intérêts. Par le serment qui le lie, ce dépositaire de la force se trouve dans une fonction de protection – de qui ou de quoi au juste ? Du chef ? Ou du peuple et de la nation ? De quelles valeurs et de quels bénéfices ? L'incertitude quant aux principes peut vite être surmontée par l'archè. À considérer l'illégitimité, l'impopularité ou l'impéritie d'un régime, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'officier n'en vienne à rompre le pacte qui le lie à son chef et qu'il outre passe sa fonction de gardien de l'État en invoquant un devoir sacré et des engagements trahis envers le Peuple. Sans ses forces armées, la souveraineté est impuissante et vide de sens ; avec elles, elle s'expose au débordement et à la disjonction putschistes.

Dans les systèmes autoritaires, on ne sort pas du viril. On l'habille de maître mots et s'efforce de l'encadrer, mais en fin de compte il n'obéit jamais qu'à lui-même. Si bien qu'il s'agit encore et toujours de l'assujettir par un travail interminable, ordonné à des affects et des croyances qui galvanisent : l'amour de la nation, le socialisme, l'islam, voire les trois à la fois comme chez Saddam Hussein. Subissant dès la petite enfance un embrigadement complet, l'Irakien est livré à un totalitarisme viriliste et moraliste. Pour

Saddam, l'enfant est “tel un bloc de marbre, dans les mains du sculpteur” ; et le maître d'école y imprime les valeurs de droiture, de maîtrise de soi, et d'altruisme de la “révolution nationale”. Sur ce “chemin difficile, chaque individu doit se trouver par l'expérience et la douleur”. Et le chef suprême qui le guide est présenté comme “la sanctification de l'Idée révolutionnaire”. On est loin du désordre et des aberrations despotiques. Ici règne l'horreur moderne des partis uniques, des idéologies totalitaires, du maillage policier de la population, dont le ^{xx}e siècle a largement illustré les effets tératogènes. On y retrouve, portée à l'extrême, la mystification virile : la dichotomie entre l'idéal mis en avant et la réalité “politique”. Sur scène, c'est l'arrogance du discours baassiste, dans les coulisses, la férocité du régime policier, avec en son cœur la torture – cette infinition dans la cruauté qui brise ceux qui la subissent, et qui affecte aussi tout sujet qui, s'y sachant exposé, ne répond *a priori* plus de lui-même.

Durant les premières années du régime tout au moins, on a vu briller en façade le développement économique et la modernité : des accomplissements sociaux, une certaine émancipation des femmes, le soutien donné à la culture... Derrière, c'est la face noire de la dictature – qui va valoir de prétexte à l'intervention étrangère. Avec la guerre, les propagandes des deux bords ont redoublé de trivialité machiste au point de sombrer dans la caricature et de tout masquer, en particulier la complexité du pays lui-même. L'Irak est aussi singulier que Saddam semble de prime abord ordinaire. On a dit de ce pays, né de la volonté de la mauvaise fée britannique et taillé à l'emporte-pièce dans les dépouilles de l'Empire ottoman, qu'il s'agit d'un État, non d'une nation, tant les lignes de fracture semblent nombreuses et profondes : avec ses dissemblances par l'ethnicité (arabe, kurde, persane, turkmène, etc.), par la religion (sunnite et chiite surtout), par l'hétérogénéité régionale et le clivage khaldounien entre citadins et Bédouins qui traverse l'ensemble. Et, de complots en putschs et en assassinats en séries, le pays n'a pas trouvé son assise politique. On a donc, très singulièrement, dans le voisinage indéfiniment critique du Proche-Orient, la combinaison la plus hasardeuse : des fondations politiques incertaines, un passé monumental, un présent convulsif dominé par la figure archiviriliste de Saddam Hussein ; et, pour le servir, la fortune du pétrole, manne aussi prodigieuse que contingente qui va surclasser l'Irak comme puissance régionale.

Il y aurait beaucoup à dire et à redire sur les hydrocarbures : ils troublent jusqu'aux esprits les plus avertis car ils présentent un double tranchant acéré. Cette richesse prodigieuse subventionne l'hyperbole et exonère l'abus avant de déboucher sur une inversion catastrophique⁴. C'est dire quelle maturité politique et quelle stratification historique il faut pour l'assumer. Or l'Irak ne peut compter ni sur un ancrage institutionnel et une culture politique solides, ni même sur un large consensus national. Mais sous l'emprise de l'addiction pétrolière, tout brille d'un jour nouveau et semble à portée de mains : c'est un don de Dieu, comme à l'Origine du monde. Innocence et abondance

retrouvées, sentiment d'élection, vertiges de puissance. La manne génère des visions délirantes, et limite ou masque – temporairement – l'échec. L'euphorie est mise au crédit du chef qui peut dépenser à volonté, tandis que ses erreurs et ses fautes font l'objet de *rachats*. Le rythme de l'histoire s'accélère et l'arrogance triomphe dans une société grisée, gagnée par la facticité. Le sortilège sera de courte durée, et la chute terrible. C'est dire la similitude de ces états au viril.

Perçues comme des grâces divines, l'archè et la bonne fortune pétrolière affranchissent du principe de réalité et précipitent tensions et trous noirs. Une ivresse nourrit l'autre, un excès en entraîne un autre en le démultipliant. Les analyses d'Ibn Khaldûn sur le luxe comme facteur de déclin retrouvent toute leur pertinence. Et comme le dit l'historien, cette dotation improbable sépare les dirigeants du peuple. Le chef devient un dictateur aux moyens quasiment illimités qui ne recherche plus l'adhésion des masses. Le pétrole, ce "sang du Peuple", corrompt, il soudoie jusqu'aux puissants de ce monde. Et si cet opérateur d'illusions se concilie l'alliance internationale, il amène aussi le conflit.

Pour Saddam Hussein au départ, c'est l'arme absolue qui mettra fin au sous-développement, abattra l'impérialisme et le sionisme. La boursoufflure du discours illustre l'emballement de celui qui trouve, à la faveur des chocs pétroliers, l'instrument inespéré de sa volonté de domination. Avec cette fortune, Saddam va se gagner la paix sociale par des dépenses de développement et de sécurité intérieure, et équiper son armée. Pour s'assurer domination et stabilité politique, il se donne pour objectifs un programme social à l'intérieur, et l'hégémonie régionale à l'extérieur. Les débuts sont prometteurs : contrairement à d'autres potentats de la région, Saddam ne se plaignait pas lui-même dans le luxe et les dépenses somptuaires, et son projet économique et social est ambitieux. L'appui qu'il a trouvé dans un premier temps auprès des Irakiens est imputable à son programme de modernisation titanesque – qui n'a finalement pas produit le décollage économique attendu. Et l'addiction de la société à l'abondance s'est révélée politiquement désastreuse : lorsque le pacte social n'a plus été tenu, la dictature a révélé ses faiblesses sans céder sur sa brutalité. Dans ce sens, le pétrole aura été ce que l'or des Incas fut aux conquistadores d'Espagne : il a multiplié les déséquilibres, fait dérailler le train de l'histoire et magnétisé le conflit. L'Irak, avec son Antiquité, sa jeunesse, et la richesse de son sous-sol, convoque le conte oriental comme la tragédie : trop riche, trop tôt, trop glorieux depuis les Sumériens et les Abbassides⁵, trop clivé aussi, dans la zone la plus dangereuse de la planète.

À la tête du parti à partir de 1968, Saddam Hussein est un putschiste récidiviste. Son cousin, Ali Hassan el-Masjid (qu'on surnommait le Chimique en lui associant l'emploi de cette arme pendant la guerre contre l'Iran), le présente comme "un homme comme il y en a peu, un vrai". Or Saddam Hussein ne présente aucun talent particulier, sinon un volontarisme acharné et,

semble-t-il, l'habileté que l'on reconnaît aux autodidactes et aux aventuriers. Dans ses Mémoires, Evgueni Primakov parle "d'une volonté frisant l'entêtement et l'obstination, une aspiration forcenée à atteindre son but à n'importe quel prix". Ces traits viennent soutenir "l'ordre du destin" qui l'a placé à la tête de ce pays : "Il s'était convaincu que le sort lui était particulièrement favorable⁶." Et cela conforte l'image de l'"homme" énergique et sûr, qui s'est imposé sans jamais céder sur ses convictions, et qui montre pour son pays une ambition démesurée devant l'Histoire. Mais construire et détruire relèvent chez Saddam Hussein d'une même idée de la souveraineté. Comme il le dit lui-même "Saddam c'est l'Irak" : ce pays est sa chose, la glaise d'une mégalomanie par quoi cette grande brute du siècle prétend se hisser aux côtés des géants de la Mésopotamie : Sargon, Nabuchodonosor, Saladin, et même le Prophète comme l'énoncent les panégyriques à sa gloire.

À partir de la nationalisation du pétrole, ce sont des accomplissements remarquables : la santé et l'éducation gratuites pour tous, l'éradication totale de l'illettrisme, l'irrigation, d'autres grands travaux, et – cela n'a pas été suffisamment relevé – l'émancipation féminine (modernisme oblige) ainsi que la promotion de la culture. L'Irakien sera moderne, sophistiqué, et viril. De fait, ce premier Saddam dort peu, travaille dur à l'édification de son pays et à l'aménagement de sa capitale. Mais moderniser l'Irak au moyen de la rente pétrolière, c'est croiser l'hétérogénéité d'un modèle importé avec la contingence d'une richesse naturelle, au risque de ne pas trouver d'enracinement et de stratification sociale suffisants. Cela ne l'empêche pas de montrer l'énergie du surmâle, du chef désireux d'enjamber les siècles et de dévier le cours des fleuves pour devenir "l'honneur du monde arabe, son protecteur et son noble modèle". Saddam Hussein se revendique tout à la fois de la geste prophétique, de la chevalerie et du patronage despotique et tribal. Le viril brasse les types et les manières, mais il se justifie toujours d'un ethos aristocratique : l'honneur flatte le viril et lui apporte justification. C'est la seule modalité du genre à pouvoir faire modèle, et à éclipser le masculin par sa distinction et sa *consistance* : elle conjugue hautement souveraineté et intransigeance envers soi-même. C'est dire sa rareté.

Il faut adjoindre à la domination "politique la thématique, récurrente en ce siècle, de la modernisation autoritaire. Saddam Hussein justifie idéologiquement la violence policière par un progrès matériel supposément compensatoire. Staline avait revendiqué cette politique à l'échelle de l'URSS, au prix des atrocités que l'on sait. Et Saddam voue un véritable culte à Staline. Son identification à celui-ci ne se limite pas au parti unique et à la terreur, avec ses purges massives, ses appareils de coercition et sa volonté génocidaire. Curieusement, ce mimétisme relèverait presque de la prédestination. Toutes proportions gardées bien entendu, il y a comme une gemellité de destin entre ces deux dictateurs. Et cette proximité est d'autant plus troublante que Saddam Hussein ne pouvait en connaître tous les aspects.

Le Petit Père des peuples eut comme Saddam Hussein une enfance terrible. Il fut expulsé du séminaire où il avait trouvé refuge, puis il occupa un petit emploi de météorologue qui lui servit de couverture à des activités douteuses, dont un gros braquage. Simon Sebag Montefiore⁷ le présente comme un parrain mafieux qui dut l'impunité à sa collaboration avec la police secrète du tsar. Cet "as de la conspiration" fut choisi par Lénine en raison de ses talents d'organisation : ils incluaient, outre sa capacité à collecter de l'argent pour le parti, celle d'établir l'ordre dans ses rangs.

La biographie de Saddam Hussein montre des analogies avec ce parcours, à commencer par l'enfance malheureuse, marquée par la misère et les sévices corporels. Provenant d'un milieu de Bédouins déclassés et sédentarisés à Tikrit, orphelin de père, c'est un enfant des rues, qui subit de mauvais traitements et qui, livré à lui-même, doit occuper toutes sortes de petits métiers parallèlement à sa piètre scolarité. Saddam devient vite un homme de main, l'auteur de divers coups, allant de l'intimidation jusqu'à l'assassinat et aux attentats (dont un premier que sa maladresse fit échouer) en passant par le double jeu avec les appareils policiers et les services de renseignement. L'idéologie baassiste vient juste saupoudrer la canaille. Le parti, où il s'est très vite hissé au rang de numéro deux, est dirigé d'une main de fer. Au bout du compte, on obtient ce qu'un auteur arabe présente non sans humour comme du "pragmatisme révolutionnaire". Staline et Saddam sont, l'un et l'autre, des *hommes de l'ombre* au départ, rompus à la mentalité et aux méthodes des gangsters ; des figures de la politique comme crime, qui par leur ambition, leur volonté et leur férocité sans pareilles, se sont imposées en des temps troublés.

Déclinée sous toutes les formes, la biographie officielle présente les clichés du film d'action exaltant l'héroïsme et la noblesse, avec des règlements de comptes, des courses poursuites, des intrigues de vilains et des démonstrations de bravoure chevaleresques. On y voit l'enfant manier les armes à dix ans, l'adolescent qui, indéfectiblement fidèle à ses convictions, ne tarde pas à tuer un homme pour sceller sa loyauté au groupe. Le camarade enfin, qui lors d'un attentat, sauve ses complices en réquisitionnant à main armée une voiture. Toujours dans la clandestinité, il se fait extraire une balle à main nue, puis c'est la longue errance de l'homme blessé, de ville en ville, la traversée du désert, l'asile en Syrie. Une fois au pouvoir, Saddam n'a plus de vie privée et pas d'ambition politique avouée : le service de l'Irak emplit toute son existence. On ne lui attribue aucun charisme et il reste peu populaire dans son pays comme dans la région. Mais l'opinion publique a longtemps reconnu son courage, sa force de caractère, sa résistance : la virilité qui distingue "le vrai caractère irakien".

Significativement, c'est à la *'asabiyya* : au soutien d'un oncle et d'autres membres de son clan, qu'il doit son accès au parti et sa carrière. Faute de préparation intellectuelle, il dut donner des gages au Baas pour s'élever. Le parti, qui n'est pas loin d'agir comme une société secrète, met la foi de ses

membres à l'épreuve. Saddam se charge des sales besognes, son intégration est scellée dans le sang : par la parenté et par le crime comme dans les milieux mafieux⁸. Son ascension est rapide, puisqu'en moins de dix ans il accède à la direction du parti. Il commet un second attentat ; et une fois au sommet de l'État (en 1979) s'achète alliances et fidélités jusque parmi les dirigeants étrangers : "Tout est possible quand on a de l'argent", dit-il. Totalitaire, ce régime deviendra proprement despotique en sa dernière phase, ce qui donnera lieu à des abus et des querelles de famille dramatiques.

Ce n'est pas un hasard si la verbosité et la vantardise des Arabes ont souvent été décriées par Saddam Hussein lui-même, comme symptomatique d'une "culture de l'illusion". C'est l'un des signes du viril ordinaire, tout comme la mégalomanie et le mépris du "faible" et du féminin. La rudesse de Saddam Hussein répond également de l'ignorance : il a peu étudié et s'est à peine frotté à l'étranger. Sa langue le trahit continuellement, sa vision du monde reflète les poncifs, l'agressivité du machisme le plus ordinaire. Une anecdote qu'il se plaît à rapporter éclaire bien, par son excès et par sa violence, la logique d'inversion du viril : "Quand j'étais enfant, un homme traversa le village sans arme. Un vieillard s'approcha de lui et lui dit : « Pourquoi cherches-tu [à faire] des histoires ? – Que veux-tu dire ? demanda l'homme. – En te promenant ainsi, sans porter d'arme, tu fais en sorte qu'on t'attaque. Porte donc une arme pour que le sang ne soit pas versé. [...] Celui qui n'est pas un loup est dévoré par les loups⁹." Dans l'état de nature, le masculin est simplement une faute.

L'ivresse du pouvoir accroît l'aveuglement de l'"homme" et l'amène à reproduire les mêmes errements. Pour mémoire, quelques faits significatifs. Le 16 juillet 1979 (en hommage approximatif à 1789) survient la révolution "blanche" : un putsch dénommé tel car il se déroule sans effusion de sang (ce n'est jamais que le cinquième coup d'État depuis la fin du protectorat britannique). Mais cette prise de pouvoir est aussitôt suivie de purges effroyables. L'acte de fondation du régime est remarquable dans son genre : se déroulant en direct à la télévision, il annonce sans voile la cruauté à venir. "Nous pouvions, dit Saddam, ressentir le complot dans nos cœurs avant même d'avoir rassemblé des preuves, mais nous avons été patients. – Tu as été trop gentil, trop tolérant¹⁰", lui répond Ali Hassan el-Masjid. Et tout en fumant le cigare et en écrasant quelques larmes, Saddam égrène un à un les noms des dirigeants du parti : vingt-deux d'entre eux sont arrêtés, conduits au-dehors de la pièce et exécutés sur-le-champ. Comme à Topkapı, les frères, trop proches, sont décimés pour marquer l'avènement du dominant : c'est le propre du viril de se vouloir toujours exclusif, comme le Dieu du monothéisme. En représentation devant le théâtre de l'Histoire, Saddam Hussein se coule dans son rôle de chef à la manière d'un parrain (le film de F. Coppola était son film préféré), avec le flegme étudié du fumeur de cigare.

Lorsqu'il prend l'initiative d'attaquer l'Iran, à peine un an plus tard, il est loin de supposer que la guerre va durer huit ans et s'avérer la plus longue du

siècle, et l'une des plus meurtrières¹¹. Rétrospectivement, la décision s'avère d'autant plus catastrophique que tout – la répétition des conflits, la destruction du pays, l'occupation, l'embargo et l'interminable désastre qui s'ensuit – prend sa source dans cette offensive. Pur engrenage viriliste, la guerre a enfanté la guerre, et Saddam Hussein en a mené trois, dont les deux premières portent la marque de son impulsivité, son incapacité à se maîtriser, évaluer et prendre du recul. Il est vrai qu'il escompte faire une guerre éclair – “Nous serons à Téhéran dans trois jours” – avec peu de pertes, telle que la pensent les stratèges contemporains, mais pour des motifs rigoureusement inverses : moins pour épargner son peuple que parce qu'il a pour seul et unique souci son maintien au pouvoir. Se sachant impopulaire, il doute de sa base, de son armée, de ses “amis arabes”. Et bien que n'ayant aucune formation militaire, il s'attache à diriger les opérations lui-même. Tel un Bédouin au désert, il fonde sa stratégie sur la vitesse, dans l'idée de ménager ses arrières politiques : il veut à la fois la conquête et l'économie des moyens, les hostilités et la sécurité, l'armement technologique sans le savoir stratégique. Sans doute lui est-il impossible de se soustraire à son rôle de chef de guerre. Comment confier le commandement à quiconque lorsqu'on est un *capo-famiglia* paranoïaque ?

Il faut plus que de l'aplomb, il faut un aveuglement certain pour attaquer un voisin dont le territoire est quatre fois plus étendu et trois fois plus peuplé¹² que l'Irak ; une nation dont la civilisation, bien qu'assombrie par les mollahs, n'en a pas moins illuminé la culture islamique. Ce *défi* repose sur la supposition – erronée – d'une déliquescence de l'Iran suite à la révolution de Khomeiny. Saddam Hussein a cru les forces du chah désorganisées et affaiblies par le nouveau régime, les officiers supérieurs emprisonnés ou démobilisés. Et il pouvait compter sur l'isolement diplomatique de l'ayatollah. Il se convainc aussi qu'aucun pays arabe (hormis Dubaï et Oman, deux confettis) ne manquerait de le soutenir dans “la nouvelle Qadisiyya¹³” contre Khomeiny. Détournant le regard pendant le carnage, l'opinion internationale a manifesté une indifférence consommée. Le cynisme de Kissinger – “J'espère qu'ils se détruiront l'un l'autre” – résume crûment le sentiment de beaucoup. Et Saddam Hussein achetait de l'armement¹⁴. C'était un bon client qui payait bien et qui souhaitait prendre ses distances avec les Soviétiques.

L'Iran de son côté va revendiquer son prosélytisme religieux et une mobilisation totale, la fièvre martyrologique ranimant la foi dans une révolution en décrue. Khomeiny ne manque pas de s'adresser à la majorité chiite de l'Irak, une population écartée du pouvoir, qui partage son espérance messianique. “L'islam ne connaît pas de frontières”, dit l'ayatollah. Les deux pays s'opposent sur tout, sauf sur leurs intérêts pétroliers. Ils s'affrontent sur le Shatt el-Arab, région qui a toujours soulevé d'inextricables litiges, et territoire vital pour l'Irak pour fournir un débouché maritime à ses tankers. On a insisté sur l'héritage historique d'un conflit qui aurait depuis toujours dressé

l'Arabe grossier "mangeur de sauterelles" aux "subtils Persans". C'est surtout que, profitant de l'affaiblissement de son voisin, Saddam Hussein veut s'assurer l'hégémonie régionale ; une ambition également poursuivie par le chah tout aussi riche et parvenu.

Rien n'arrête plus Saddam Hussein qui, en suivant sa pente, s'est arrogé les pleins pouvoirs. "Le régime ruisselait d'autosatisfaction" (Samir al-Khalil). "De fil en aiguille, il s'était convaincu que le sort lui garantissait le succès dans des entreprises qui paraissaient à beaucoup totalement irréalisables" (Evgueni Primakov). En sombrant dans une surenchère d'injures et d'imprécations, les deux chefs d'État ont cédé à une virilité ignoble, celle qui, non contente de marquer une supériorité, veut toujours plus : jeter à bas l'ennemi, l'humilier, l'écraser absolument, le réduire à néant pour toujours. "Nous ne sommes pas un peuple à nous incliner devant Khomeiny. [...] Les Irakiens danseront joyeusement sur les ailes de la mort." Sous l'affectation lyrique évoquant la grâce du héros, sous la simulation du bluffeur, perce la glorification fasciste de la mort.

Cependant, au vu de la dévastation et des pertes, Saddam Hussein recule. Il faut une autre pulsion que le viril, une autre forme de radicalité pour générer un comportement réellement suicidaire comme chez ses ennemis. L'Irakien propose un cessez-le-feu – qui est refusé par le vieillard, tout à son acharnement et à l'ardeur sacrificielle à laquelle il voue son peuple. Saddam Hussein pouvait-il prévoir la stratégie des vagues humaines qui stupéfièrent le monde, ces assauts d'adolescents et de vieillards lancés au-devant des champs de mines ? Étant donné son inclairvoyance, comment aurait-il pu concevoir que les mollahs allaient trouver un second souffle dans la guerre ? Khomeiny s'appuie sur le martyr et sur la puissance du nombre, Saddam Hussein y répond par une "guerre totale", en usant d'armes chimiques. À la provocation machiste répond une mystique de la mort qui donne à l'héroïsme un aspect inédit : une radicalité appelée à déplacer l'extrême et à faire chemin sous la forme de l'attentat-suicide.

"J'ai détruit les envahisseurs et les Persans", déclare Saddam Hussein juste avant de mourir. Cet "homme" aura été arrogant jusqu'au bout, puisqu'au terme de cette boucherie, les belligérants sont revenus au *statu quo ante* sans qu'aucune question ne soit réglée ; comme si cela n'avait été qu'un combat de rue soldant de vieux comptes, une échauffourée. Cette guerre sera juste bonne à en provoquer une deuxième, et une autre encore, aspirant l'arche dans un vortex d'hostilités sans fin. On relèvera seulement que Saddam commet, coup sur coup, la même erreur lorsqu'il envahit le Koweït, comme s'il ne connaissait d'autre logique que l'*assaut*, le coup de main offensif. Tarek Aziz a prétendu par la suite qu'il avait juste pour intention d'occuper quelques puits de pétrole au nord du Koweït, mais que – dans un emballement typiquement viril – il s'était laissé emporter au-delà de la ligne qu'il s'était fixée. Totalement ruiné après la guerre contre l'Iran et surarmé, Saddam craint la démobilisation de ses officiers et l'agitation de son peuple, auquel il ne peut

plus assurer les mêmes avantages sociaux. Il fait main basse sur le Koweït (en août 1990), prédation du fort sur le faible, du gangster sur le trésor à portée de main. Faute de l’“homme” aux abois.

“Après la victoire, nous serons les plus riches du monde.” Effrontément opulent et sans défense, le Koweït ne peut être que coupable au vu de la représentation de Saddam Hussein sur la bédouinité. Mais on ne saurait ignorer dans cette affaire la géopolitique des États-Unis dans la région, au moment où, triomphant de la guerre froide, ils sacrent leur hyperpuissance ; et pas davantage l’enjeu pétrolier, ou encore l’aiguillon viriliste de la Dame de fer¹⁵ désireuse de “porter un coup décisif à l’Irak”, et de “briser l’échine de Saddam Hussein”. “*A splendid little war*”, dit-elle. Saddam Hussein a-t-il été piégé, comme cela a beaucoup été dit ? Sans doute, mais la question n’a ici de sens qu’au regard du virilisme exprimé par les deux bords, hybris impériale d’un côté, aventurisme et aveuglement de l’autre. Une fois assuré du droit et d’une coalition internationale, Bush a torpillé toutes les initiatives diplomatiques cherchant à éviter la guerre. Saddam Hussein de son côté s’est fait sourd à tous les arguments, en refusant de céder sur son “point d’honneur”. Dans cette avant-guerre invraisemblable, quelles qu’aient été les spéculations par ailleurs – et elles ne manquent pas de fondements –, on reconnaît la posture du macho intraitable qui, ne voulant à aucun prix en rabattre, ne concède rien, préférant ainsi risquer sa disparition et entraîner avec lui la destruction de tout un peuple, cette nation qu’il a fabriquée et qu’il peut donc détruire, plutôt que de renoncer à son image face au monde.

À la toute dernière heure pourtant, Saddam Hussein acculé cherche à négocier : comportement typiquement viril là encore, qui prouve, si besoin est, la virulence narcissique de ce genre. Il tend la main *in extremis*, et sans rien concéder ou presque, en défiant l’autre au contraire par des revendications maximalistes¹⁶ : qu’on ne puisse dire qu’il a reculé devant l’ennemi. Enfermé dans son rôle, Saddam joue mal, à contretemps, face à la Coalition et à sa supériorité militaire absolue – dont du reste il se vantera. Une conviction l’habite qui, dit Primakov, est le fruit “d’une imagination soupçonneuse et enfiévrée”, celle d’un “complot multilatéral contre l’Irak” depuis qu’il s’est “fait ses muscles guerriers”. “Mais alors vos actes sont pour l’essentiel dictés par la logique du condamné ?” lui demande le Russe à la veille de la guerre. “Saddam me sembla acquiescer mais ne me répondit rien.”

Que pouvait-il dire ? Que peut dire un chef qui dans un ultime moment de lucidité se sait perdu, sait que pour lui l’heure est venue, non plus de s’engager mais de payer sa dette : la dette incalculable et lamentable du viril qui tôt ou tard est présentée à l’“homme” pour le prix de sa violence et de ses excès. Un chef qui entend, *malgré tout* et quel qu’en soit le prix, marquer sa fidélité à ce qui le constitue et dont il ne peut faire le deuil : l’illusion de souveraineté aussi absurde que cruelle à laquelle il s’identifie tout entier, et qu’il a poursuivie durant toute son existence comme une vocation sacrée, dans l’ombre de la mort, au plus près de la mort. Que peut faire un macho qui est

entré dans sa carrière de chef quasiment par instinct, et qui l'a poursuivie sans se retourner, en montant brutalement en puissance, jusqu'à l'instant où il entrevoit l'aboutissement le plus terrible : non plus le prix du sang mais une défaite absolue, l'honneur définitivement perdu et payé par son peuple offert en holocauste ? À quel Dieu confie-t-il alors cette horreur et la longue nuit à venir ?

“Comment êtes-vous sûr, avait-il dit au Russe auparavant, qu'on ne tirera pas sur nos soldats dans le dos pendant qu'ils se retirent ?” Il est vrai qu'à la question “Qu'est-ce que la politique ?” Saddam Hussein avait répondu : “La politique c'est quand vous dites que vous allez faire une chose alors que vous avez l'intention d'en faire une autre. Personne ne peut alors prévoir que faire.” Ce n'est plus le combat viril mais la feinte, un petit jeu pitoyable. Mais Saddam Hussein a-t-il même rusé pour épargner les Irakiens, alors qu'on le pressait de toutes parts de revenir sur sa position ? Plus tard, il dira à son peuple : “La décision d'envahir le Koweït, nous l'avons reçue telle quelle de Dieu. Notre rôle a seulement consisté à la mettre en œuvre.” Saddam s'entretient avec Dieu, seul interlocuteur possible. Et il attend son heure, l'heure finale où, au vu du monde entier, le combat se déroulera entre “hommes” à la loyale dans les venelles de Bagdad. Il ne prépare pas son peuple à la guerre. Les pilotes américains s'étonneront de trouver Bagdad “éclairée comme Las Vegas”.

Tout est là qui dénote le viril : l'agressivité défiante, la suspicion paranoïaque, le sentiment d'élection, l'impulsivité, un fanatisme narcissique de l'honneur poussé jusqu'à la ligne d'abolition... Tandis qu'est mise sous le boisseau toute l'intégrale de l'horreur : les souffrances du pays, l'exténuation du *sabr*, l'inhumanité que révélera l'écrasement de l'Irak. À l'asymétrie des deux camps que résume le décompte des morts, s'ajoute la célébration odieuse de l'archè par un régime dit démocratique. Tout se passe comme si les Irakiens n'étaient là que pour servir de prétexte à une gigantomachie viriliste. Ils furent livrés par leur chef d'État à la “révolution militaire” des bombes dites intelligentes et des missiles de croisière.

Pourquoi la guerre ? Il arrive que l'Histoire devienne une sombre farce où le viril préfère la mort à l'humiliation qui tue et qui survit à la mort. “Je sais que je vais perdre dit Saddam Hussein. Mais j'aurai au moins la mort d'un héros.” Sous un tapis de bombe équivalent à sept bombes d'Hiroshima, l'Irak est “ramené à un âge préindustriel”, selon l'euphémisme de l'ONU. L'armée irakienne a été mise en déroute en cent heures. Et Saddam d'exulter : “Qu'elle est belle la victoire avec l'aide de Dieu !” On peine à rapporter le cynisme absolu et les rengaines ampoulées qu'il adresse aux Irakiens. “Saddam, leur dit-il en janvier 1999, souffre d'amour pour son peuple¹⁷.”

Toute guerre est un face-à-face. Il conviendrait donc de rendre compte de l'autre bord : de l'ennemi américain étendant son hégémonie et s'assurant des réserves d'hydrocarbures au nom du “nouvel ordre mondial”. D'autres l'ont fait¹⁸. Et s'il faut porter l'éclairage sur le virilisme américain, c'est surtout la

troisième guerre, celle de W. Bush, qui mériterait une attention particulière. Suite au cataclysme du 11 septembre 2001, Saddam va trouver face à lui un Texan doublé d'un fils revanchard résolu à en découdre, et assuré d'une conversion religieuse. Entouré d'une camarilla néoconservatrice, G. W. Bush, qui se désigne lui-même comme "le décideur", va frapper fort. Sa *grand strategy* porte l'absurdité et le malheur à leur comble, en offrant la liberté aux Irakiens à coups de bombes. Une fois de plus, le peuple d'Irak fera les frais d'un virilisme élémentaire conduit au nom d'une "politique émancipatrice". C'est la légitimation de la force au titre de la démocratie, et par une démocratie qui ira jusqu'à pratiquer l'internement et la torture, discréditant davantage encore ce vocable aux yeux des masses arabes et musulmanes.

Bagatelles d'un dictateur

I – Saddam Hussein au pouvoir impose son image dans chaque intérieur et chaque lieu public, sur les toits, sur les cadrans des montres, et jusqu'au milieu du désert. L'icône campe à l'horizon de l'espace et du temps des Irakiens "Il faut, dit-il, imprégner les cerveaux, surtout les jeunes." Lors de l'inauguration du monument appelé l'Arche de la Victoire à Bagdad le 8 août 1989, soit un an avant l'invasion du Koweït¹⁹, il apparaît caracolant sur un cheval blanc et vêtu comme le roi Fayçal (dont il faut préciser qu'il fut renversé au prétexte d'une "révolte contre le culte de la personnalité"). L'image de parade en réfère aussi à Saladin (1138-1193), héros de Tikrit, son lieu de naissance, et noble chevalier vainqueur des Croisés, qui compte parmi les figures cultes du dictateur²⁰. En réalité, l'"homme" s'est montré à son peuple sous toutes les poses : en treillis militaire bien sûr, en tige à La Mecque, en chasseur tyrolien, en brave père de famille qui joue avec ses enfants, recoud la robe déchirée de sa petite fille, etc. Vues d'Orient, ces foudres despotiques ne surprennent pas : le culte de la personnalité s'est vite substitué à l'idéologie, et l'image chaque fois plus à la lettre. Le père de la Nation est un homme-orchestre qui, après s'être présenté comme "le maître des mots" (*sayyid al-kalimât*) et le maître des Arts, se veut le Grand Ingénieur, le Général en chef...

1989, date de l'inauguration de l'Arche de la Victoire, ce monument à la prétendue victoire contre l'Iran, marque un tournant à plus d'un titre. En juin, survient la mort de Khomeiny, suivie de celle de Michel Aflaq. Et un nouvel ordre mondial voit le jour avec la chute du communisme en Europe et les événements de Tienanmen. En Irak, la *risâla* (le Message) de Saddam revendiquant l'unité, la liberté, le socialisme, a beaucoup pâli. "Ce rêve est difficile à réaliser", dit-il, et la rhétorique du nationalisme arabe est mise en sourdine. Ce que Saddam Hussein veut désormais graver dans les esprits, c'est son triomphe. Et telle est, à la lettre, la finalité supposément performative de l'Arche. Le bras de fer qu'elle illustre coule le viril dans le

bronze d'une démonstration de force primaire. Il y aurait une réflexion à mener sur les rapports entre le totalitarisme et la vocation artistique manquée des dictateurs.

Comment décrire l'Arche en question²¹ ? Ce sont, au cœur même de Bagdad, de part et d'autre d'une large avenue, de gigantesques avant-bras de bronze qui, surgissant de terre, sont tendus vers le Ciel en tenant chacun un sabre d'acier. Les lames s'entrecroisent en ogive loin au-dessus du sol, et un drapeau flotte à leur point d'intersection. Les artistes ont travaillé sur les instructions de Saddam en personne qui en aurait conçu l'idée. Ce sont du reste ses propres bras qu'il a fait mouler et porter à cette échelle colossale. L'un des sabres est pointé en direction d'Israël, l'autre de l'Iran, "ennemis éternels" auxquels le Baas destine un "combat interminable". "L'existence d'un vrai et vif ennemi est ce qui apporte de la vitalité à la doctrine" (Michel Aflaq). Pour le fasciste, la "politique" est combat, l'hostilité nourrit le thymos afin qu'il ne s'amollisse pas. Il faut célébrer de manière grandiose les héros sans nom qui ont sacrifié à l'archè, afin que d'autres se dévouent à leur tour. L'acier des sabres a été fabriqué dans les meilleures fonderies allemandes et anglaises, à partir des armes des soldats morts pendant la guerre contre l'Iran. Le socle d'où émerge cette contracture herculéenne fait étalage des trophées comme dans les gestes des conquérants barbares : c'est un amoncellement de casques pris à l'ennemi qui rappelle les pyramides de crânes érigées par les peuples des steppes, par Tamerlan notamment, ce conquérant dont la prise de Bagdad marque pour beaucoup le coup d'arrêt historique des Arabes. Sargon aussi parsemait son chemin de conquête de ces empilements macabres. Cette cruauté, cette façon de triompher des vaincus en les réduisant à des pyramides d'ossements spectaculaires était une coutume assyrienne.

L'Arche a été conçue en 1986. Autrement dit, elle vante le triomphe à venir sur l'Iran khomeiniste – alors même que la guerre (1980-1988) suit un cours plutôt défavorable au camp irakien. Le monument doit agir tel un talisman, comme, si fort de sa masse et à l'image de l'acier des sabres, il pouvait courber le destin et faire sortir le temps de ses gonds : anticiper la gloire tout en évoquant le passé, pour mieux effacer un présent alarmant. Saddam Hussein a choisi comme référence mémorielle la fameuse bataille de Qadissiya en 637 qui marque la défaite de l'Empire sassanide sur les musulmans²². On a feint de s'étonner que celui qui fut longtemps le champion de la laïcité s'approprie une légende de l'islam pour combattre l'ayatollah. Saddam en mauvaise posture prie, renoue avec les tribus bédouines qu'il avait écartées, se retranche dans ses palais. Les fondations militaristes du régime, ses armées, ses nombreuses milices, ses brigades, ses colonnes baassistes, son armement de pointe, toutes ses défenses ont fléchi face à l'inépuisable réserve martyrielle de l'Iran.

Pour autant Saddam Hussein se veut toujours "le père des Grandes Décisions et des Grandes Choses" (*abû al-'azhamât*). On l'entend parler de "mère de la bataille", de "mère des sabres" (*oummu-s-suyûf*) et de "mère des

héroïsmes” (*oummu-l-butûlât*). À cette date, la guerre n’est plus une rumeur, une action lointaine qui se déroule aux frontières, et dont les deuils sont passés sous silence et compensés par des dons aux familles. Le pays souffre. En édictant l’issue heureuse de la guerre, ce totem doit dissiper la lassitude générale et conjurer le mauvais sort. Dans un même esprit magique, Saddam Hussein va calligraphier l’intégralité du Coran avec son sang pour s’en approprier la force, voire se l’approprier tout court. Après s’être ceint de la noblesse chiite en se donnant l’imam Ali comme ancêtre, il n’hésite plus à se comparer au Prophète lui-même : sa destinée personnelle d’orphelin, de visionnaire et de “révolutionnaire” est mise en parallèle avec celle de l’Envoyé de Dieu. Et ses thuriféraires ont la louange cosmique : il est “le parfum de l’Irak, l’estuaire de ses fleuves, ses côtes et ses mers, son sabre et son bouclier, l’aigle qui éblouit le ciel”.

Sans cesser de broyer les esprits et les corps, le système ramène, obsessionnellement, à la personne du dictateur, à la lutte, au sang versé. “La pire condition pour quelqu’un c’est de passer sous un sabre qui n’est pas le sien... Nous avons décidé que les Irakiens passeront sous leur drapeau protégé par leurs sabres, des sabres qui ont coupé le cou des agresseurs”, dit Saddam Hussein. Ce viril, qui exhibe la force à défaut de tout autre chose, se veut colossal et édifiant. Samir al-Khalil a insisté sur la vulgarité de l’Arche, il faut y adjoindre son complément, la bêtise : bêtise typiquement viriliste de son littéralisme, de son gigantisme, et de ce que les moralistes français appelaient le consentement à soi et le contentement de soi ; bêtise qui possède le côté buté et vissé à soi qu’on reconnaît aux machos et qui ne trompe personne. D’autres ont surtout noté la laideur du monument : médiocrement conçue et disproportionnée, l’Arche de la Victoire serait aussi mal exécutée. Manquant d’épaisseur, elle semblerait un objet de foire d’une théâtralité kitsch. Loin de faire masse comme l’esthétique de Staline, elle flotte dans le ridicule de son ineptie.

Syndrome de l’Arche : se donner la force comme vecteur d’identité et la revendiquer à travers une symbolique grossière. Vouloir qu’elle s’inscrive comme objet de fierté et ciment de la nation. Faire en sorte que le peuple soit perpétuellement renvoyé à ce que les penseurs classiques appellent le *zhulm*, et qui dénote la bestialité tyrannique. Si ce monument a quelque chose de fascinant, ce n’est pas seulement en raison de la naïveté qu’il manifeste dans sa promotion littérale de l’archaï-cité. C’est qu’il illustre le machisme ordinaire : tout macho se pose fantasmatiquement comme une statue de bronze, un colosse inflexible et surpuissant qui dresse sa musculature au ciel ; une effigie qui, en épousant ce moule, cuirasse son corps et son esprit. Non content de s’exhiber, cet “homme” se complaît dans ce rôle jusqu’à l’hébétude, toujours prêt à cogner, définitivement sourd à tout argument comme à toute supplique.

II – Les photos de Saddam visent l’omniprésence. Il n’y a pas de question de

l'image en islam²³ mais plutôt un problème de pouvoir qui, lancinant, finit par relancer tous les autres. De sorte que l'effigie d'un chef n'est jamais dérisoire. Elle reste une émanation de la souveraineté, un *eidôlon*, une apparition comme flottant dans le mana qu'elle diffuse. On sait que la photographie et sa reproduction mécanique servent admirablement la monstration du pouvoir, lequel ne se prive pas d'en utiliser la force d'évidence²⁴ et le poids qu'elle donne à la présence. Dans le portrait officiel du dictateur, le temps est suspendu, les rides et les défauts du corps sont gommés, l'impassibilité soulignée avec plus ou moins de finesse, ce qui accuse plutôt la fixité des traits. De même, dans la parade, la face spontanément se compose et se fige comme devant une caméra imaginaire. Sous le regard d'un autre, et en particulier de son double, tout macho se fabrique une contenance, et *acommode* la présentation de soi : se croyant jaugé, il donne à ses traits et à sa silhouette un sens "unaire", comme l'écrit Barthes²⁵. Ce qu'il contracte en cet instant particulier, c'est l'effigie toute lisse d'une force que rien ne prendrait en défaut. Solennel et comme fixé pour l'éternité, il anticipe en quelque sorte le masque mortuaire : il devient "tout Image c'est-à-dire la Mort en personne²⁶". En d'autres termes, il rejoint l'hermétisme propre à l'arché. C'est à cette représentation comme officielle de soi que l'on décèle la vérité du viril : la pose révèle le narcissisme comme enfermement mortel. L'image restitue cette glaciation de l'âme qui, en vertige de soi, devient *vanité*, expression de ce qui n'est déjà plus animé.

III – Et comme rien ne l'arrête, Saddam Hussein écrit. Il est l'auteur de plusieurs romans dont ce *Zabiba et le roi*, publié juste avant la deuxième guerre du Golfe. Et première surprise, c'est quasiment une bluette, un roman de gare naïf racontant une histoire tendre. Cet "homme" aura commis comme un rêve de jeune fille trempé dans de la propagande populiste. Il s'agit en effet de la chaste idylle d'une petite Schéhérazade et d'un roi. Le récit, qui s'ouvre sur un hymne à la nation (seul passage du livre où le style enfle), est situé en des temps légendaires, dans la terre "d'Adam et Ève, d'Abraham et de Noé", au "pays de la civilisation, du négoce et de la pureté". Saddam s'est tout de même fait plaisir, la leçon politique passe par la séduction. Séduction de l'imaginaire, de l'érotique entremêlée au politique, de la parole enfin : si ses personnages s'aiment et "s'harmonisent", c'est chastement, à travers leur dialogue surtout. Et seconde surprise, Saddam a commis un roman résolument féministe. On y échange sur la polygamie, le viol – le pire des maux pour la femme comme pour la nation –, l'égalité des sexes. Le viril se veut courtois comme au plus bel âge des Arabes. Du reste, le personnage principal, c'est elle, Zabiba. Le roi en revanche est insignifiant (Saddam vénère la Révolution française). Et l'héroïne a d'autant plus l'avantage que Saddam lui a prêté sa voix de mentor politique. Du reste, lorsqu'advient la mort de celle-ci, le récit devient nettement plus confus, l'auteur semble avoir perdu tout intérêt pour son ouvrage. Il persiste pourtant et s'enfonce dans son soliloque.

Le personnage de Zabiba n'est pas décrit ; il n'y a pas plus de portrait physique que de remarques psychologiques ou de connotations historiques précises dans ces pages à visée pédagogique. C'est au croisement des *Mille et Une Nuits* et du Miroir des princes, un petit conte populiste où s'entrelacent harem et révolution ; avec des complots, des tentatives d'empoisonnement, des épées qui traversent des voiles, des félons, des escrocs et, pour conclure, un soulèvement, mais là encore, sans lyrisme et sans violence. Que raconte Saddam Hussein au juste ? Un jour qu'il sort du palais où il vit reclus, un roi tombe sur une jeune femme dont il s'éprend, et qui va bouleverser sa vision du monde. Elle le convertit au Dieu unique et surtout à l'amour du peuple. L'essentiel, ce qui revient comme un leitmotiv de propagande, c'est que Zabiba est l'incarnation du peuple, sa conscience et sa vie. Tout son discours tourne autour de ce maître mot indéfiniment répété, de l'amour et de la justice qui lui sont dus, de sa vérité, sa grandeur... "Je vous ai choisi pour qu'à travers moi vous aimiez le peuple, et qu'il vous aime en retour." "La ligne générale du peuple est toujours juste lorsqu'on lui donne la possibilité de choisir librement." "Un roi qui agirait comme le peuple serait perçu comme l'égal des dieux"... Une fois installée au palais, Zabiba va lever le voile sur les machinations qui s'y trament, ce qui entraînera sa mort, puis la chute du roi et, au terme de moult discours interminables, la libération du pays.

1 L'auteur favori de Saddam Hussein.

2 Voir Jean Baudrillard, *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Galilée, 1991.

3 Voir Samir al-Khalil, *Irak, la machine infernale*, trad. Nicole Archambaud, J.-C. Lattès, 1990.

4 Économiquement parlant, le pétrole favorise l'irresponsabilité budgétaire et l'irresponsabilité tout court, entraîne la surévaluation de la monnaie, l'inflation, un accroissement extravagant des dépenses publiques, le surendettement...

5 Dans *Zabiba et le roi*, un roman attribué à Saddam Hussein (voir p. 301-303), l'Irak est présenté dans le prologue comme le site du paradis terrestre. C'est "la terre des prophètes et des envoyés de Dieu", "le pays de Sumer, d'Akkad, de Babylone, d'Assour, de Hatra, de Bagdad et de Samara, la patrie de tout homme honnête et de toute femme respectable. [Sans lui] Le soleil n'aurait pas été créé, la lune n'aurait pas suivi son orbite dans le ciel. [...] N'est-il pas miraculeux dans ces conditions si un chevalier s'est dressé et a proclamé d'une voix ferme et sans hésitation "Me voici moi, l'Irak, seul sur cette terre à dire tout haut : halte à l'injustice et à la tyrannie ! Ici se trouve la terre des prophètes et des envoyés de Dieu". Et il conclut par "il n'y a pas de hâbleurs en Irak". In S. Hussein (attribué à), *Zabiba et le roi*, trad. Gilles Munier, Éditions du Rocher, 2003.

6 Surnommé le "Kissinger russe" il a notamment été le ministre des Affaires étrangères de Gorbatchev de 1996 à 1998. E. Primakov, *Au cœur du pouvoir. Mémoires politiques*, trad. Galia Ackerman et Jean-Christophe Thiabaud, Éditions des Syrtes, 2002.

7 Simon Sebag Montefiore, *Le Jeune Staline*, trad. Jean-François Sené, Calmann-Lévy, 2008.

8 Le virilisme de la mafia, avec son code de l'honneur, ses pactes entre "hommes", ses patronages et son patriarcat, son hermétisme et sa politique du secret, sans parler de sa brutalité, est patent.

9 Andrew Cockburn, Patrick Cockburn, *Out of the Ashes : The Resurrection of Saddam Hussein*, HarperCollins, 1999, p. 104.

10 A. Cockburn, P. Cockburn, *Out of the Ashes*, op. cit., p. 78. Voir l'interview télévisée

commentée par Christopher Hitchens, “That moment Saddam Hussein took power on live television” : <https://www.youtube.com/watch?v=OynP5pvnWOs>

11 On s’accorde sur le chiffre d’un million deux cent mille morts.

12 L’Irak compte alors seize millions d’habitants, l’Iran quarante-cinq.

13 En référence à la victoire des musulmans sur les Perses sassanides vers 637.

14 Saddam est alors le premier importateur d’armement au monde.

15 “*This is no time to go wobbly, George !*” “Ce n’est pas le moment de trembler”, dit Thatcher à Bush, exemple éloquent de ces Validés virilistes qui se plaisent à rappeler les hommes à l’ordre. Le chapitre de Primakov sur la Dame de fer est confondant : de tous les chefs d’État occidentaux auxquels il rend visite en médiateur pour tenter d’éviter la guerre, elle est la plus déterminée à la faire, la plus “rigide” et “la plus acharnée” : la plus viriliste en somme. Le retrait des troupes irakiennes du Koweït ne suffisait pas, il fallait porter un coup décisif à l’Irak, “liquider toute l’infrastructure militaire et si possible industrielle de son pays”. Voir E. Primakov, *Missions à Bagdad. Histoire d’une négociation secrète*, trad. Fabienne Mariengof et François Olivier, Seuil, 1991.

16 Il demande d’abord que soient supprimées toutes les armes de destruction massives de la région, et que la question palestinienne soit réglée. Deux semaines avant la date butoir, il rabaisse ses revendications : il se dit prêt à se retirer du Koweït si les USA s’engagent à ne pas attaquer son armée pendant cette retraite, si les armées étrangères quittent la région, si le Conseil de sécurité s’engage à régler les problèmes régionaux. Les problèmes frontaliers ne sont plus mis en avant.

17 “[Il a une] maladie sans laquelle aucun responsable national ne peut être en pleine santé ; une maladie dont certains dirigeants arabes m’accusent, en prétendant que Saddam Hussein souffre de la maladie de la rue arabe...” (16 /1/99).

18 Tels que G. Vidal, E. Saïd, H. Zinn, S. Sontag et D. Rieff, N. Chomsky, J. Butler et nombre de féministes.

19 Le 2 août 1990.

20 Dans la presse locale, elle est également présentée comme un hommage à Hussein le martyr de Karbala : il s’agirait d’une adresse aux Chiïtes, dont la loyauté pendant la guerre contre l’Iran n’avait pas été donnée – à tort – pour acquise.

21 Voir Samir al-Khalil, *The Monument : Art, Vulgarity and Responsibility in Iraq*, University of California Press, 1991.

22 Portés par la foi, une dizaine de milliers de Bédouins y avaient mis en déroute une armée de quatre-vingt mille hommes bien équipés. Qadisiyya a été l’un des noms fétiches du régime (celui d’un film de plus de vingt heures, d’un journal, d’une opération militaire, etc.).

23 Silvia Naef, *Y a-t-il une question de l’image en islam ?*, Téraèdre, Paris, 2004.

24 Voir Marie-José Mondzain, *L’image peut-elle tuer ?*, Bayard, 2002.

25 “La photographie est unaire lorsqu’elle transforme emphatiquement la « réalité » sans la dédoubler, la faire vaciller.” *La Chambre claire. Note sur la photographie*, “Cahiers du cinéma”, Gallimard, Seuil, 1980, p. 22. Le viril en général est unaire, plutôt qu’unique, comme il souhaite être.

26 *Ibid.*, p. 69.

VI

JAMAIS ASSEZ VIRIL, JAMAIS ASSEZ
PUR,
L'HORIZON ISLAMISTE

LA FIXATION IDENTITAIRE

L'identité est attachée à la notion de permanence, de maintien de repères fixes, constants, échappant aux changements. En deuxième lieu l'identité s'applique à la délimitation qui assure de l'existence à l'état séparé, permet de circonscrire l'unité, la cohésion totalisatrice indispensable au pouvoir de distinction. Enfin l'identité est un des rapports possibles entre deux éléments, par lequel est établie la similitude absolue qui règne entre eux.

ANDRÉ GREEN

Le viril peut-il occuper le Centre au nom de Dieu, se saisir de l'islam comme identité à la place du masculin, et devenir ainsi un principe intégral, à la fois "politique" et religieux ? Avec les islamistes, la boucle est bouclée, un long processus trouve (symboliquement tout au moins) son aboutissement. Dans cette perspective, l'archè ramènera l'islam et sa communauté dans la Vérité et la suprématie originelles, l'"homme" retrouvera sa dignité, et le musulman gagnera ce monde et l'autre. En obéissant à la Loi qui le définit de part en part et en se rangeant aux hiérarchies qu'elle commande, il ne balancera plus d'une masculinité à l'autre, ne transigera plus, ne se compromettra plus d'aucune manière. À ceci près qu'on ne concède plus au viril son ardeur dionysiaque, ses emballements thymotiques, son amoralité profonde ; il s'agit de soumission à Dieu et à ses nouveaux maîtres. En sorte que la réduction est double – vis-à-vis de l'orthodoxie religieuse et de l'archè – et la tension des principes assurée. Cette foi réactive retourne le viril contre lui-même pour mieux l'instituer et le contrôler. Comme on l'a vu ailleurs, la plupart des systèmes autoritaires procèdent ainsi : tout en rehaussant le viril et en consacrant son pouvoir patriarcal, il lui impose un carcan de fer.

On dit ordinairement qu'un homme est un "homme" ou qu'il n'est pas. (Étendu à la communauté tout entière, l'axiome identitaire est au fondement de l'idéologie islamiste.) Ce sujet se voudra toujours identique à lui-même, pleinement et hermétiquement lui-même : immuabilité de l'être comme sur le

versant de cendres du désert. On sait pourtant que ce genre échappe le plus souvent à la tautologie. En devenir et en échanges croisés avec autrui, le sujet parlant, agissant, désirant ne cesse de défier les codes et de déjouer les frontières. La question de l'identité, si profonde qu'elle soit, est piégée. Contrairement à ce qu'affichent les représentations virilistes avec leurs qualités définitives et leurs assignations fixistes, les masculinités restent des attributs fluides. Elles évoluent dans l'interdépendance et la réversibilité, rien n'y est pur, stable, définitif – sinon la mort, et l'enfermement narcissique qui l'induit. Le macho n'ignore pas que c'est seulement dans les mauvais films que le viril l'emporte, sans revers et sans faille. Il sait aussi que les temps ont changé, et que la souveraineté de ses rêves est insoutenable. Mais il endossera malgré tout ce genre, car il y voit un commandement de Dieu.

L'histoire joue sombrement sa part dans cette évolution. L'identité s'est revirilisée, suite à des réalités aussi massives – et cumulées – que la colonisation, les désillusions politiques au lendemain des indépendances, la répression, l'inégalité sociale, la guerre, la mondialisation. L'appel au retour à soi est lancé par des sujets qui, refusant d'être écrasés, humiliés, débordés de toutes parts, se mobilisent autour de ce qui représente l'essence du musulman : l'unicité de Dieu, sa Loi, et l'archè pour les servir – des rocs de certitude face à l'échec et à l'hostilité du monde. Toutes tendances confondues, la mouvance fondamentaliste (les Frères musulmans) et le front islamiste (salafiste, jihadiste, etc.) peuvent être interprétés comme des forces de réaction qui sollicitent Dieu pour sauver la virilité ou l'identité en danger. Le macho fait éclater ses dernières salves en tentant l'impossible : en se rangeant derrière la vertu et l'ordre communautaire.

Le viril est le brandon de la cause islamiste, ce qui enflamme ses mots d'ordre populistes et qui fonde son projet à partir de ses thèmes prioritaires : la condition féminine, autrement dit la moralité des mœurs, et le jihâd. Tout est donc radicalisé, l'extrémisme se justifiant de la guerre contre "l'ennemi proche et lointain". L'existence physique et symbolique du musulman serait spécifiquement menacée, puisqu'on l'attaque sur tous les fronts, à l'extérieur de son pays comme à l'intérieur. Il s'agirait d'en finir avec les dictatures et avec le quiétisme des masses, de se rassembler et, d'un même mouvement, de redresser ce qui a été jeté à bas : l'*ikhâlâs*, la pureté et l'identité supérieure des musulmans. En se voulant un combattant de la foi qui projette la refondation de la cité et le retour du califat, l'islamiste revendique la justice et conjointement la domination.

L'"homme" ordinaire panse sa blessure narcissique en s'attachant l'Absolu. Il s'arroge ainsi, au nom de Dieu, la promesse d'illimitation qu'il a toujours poursuivie, tout en se garantissant des arrières politiquement inattaquables. Regagnant foi en lui-même, il trouve aussi ce qui lui manquait cruellement : une armature psychique et intellectuelle qui soutient un redressement personnel et un dessein collectif : de quoi reconquérir une vie politique et un sentiment de supériorité incontestable à tous égards, puisque gagé sur la

parole de Dieu. Cet “homme” déchu devient le “chevalier de Dieu” qui, fort de sa Connaissance et de son bon droit, combat le *tâghût*¹, la pourriture du monde. Parallèlement à ces assurances, la condamnation d’autrui le renforce encore dans ses convictions. Elle masque les contradictions internes, et soude le groupe sur la base d’une “politique” manichéenne : c’est “eux ou nous”, c’est-à-dire *le Bien ou le Mal*. Les islamistes ne revendiquent pas pour principe la souveraineté (*hâkimiyya*) qui n’appartient qu’à Dieu, mais l’orgueil viriliste d’être soi, sur la base d’une défense méritante de soi qui ramènera la communauté sur le chemin de Dieu, et assurera ainsi l’empire sur le monde – en attendant l’apothéose dans l’Au-Delà.

L’argumentaire est simple au départ : la mécréance est trahison de soi tout autant qu’impiété et immoralité. Le déclin est à mettre sur le compte de la sécularisation des sociétés musulmanes, essentiellement imputable à l’influence de l’Occident “matérialiste et dépravé”. L’imitation aveugle du modèle européen a livré les peuples à la corruption et au malheur. “L’islam est la solution.” L’habileté de la devise des Frères musulmans tient à ce qu’elle signifie implicitement la gravité d’une crise structurale, une crise aussi profonde qu’indéterminée. Dans le même temps, la formule renvoie au caractère holiste de l’Islam, présenté ici tel un ordre molaire : pour Hassan el-Banna – le fondateur et Guide suprême de la confrérie – c’est “une morale et une force, une culture et une juridiction, une connaissance et une magistrature, une matière et une ressource, une lutte dans la voie d’Allah et un appel, une armée”. Pour Hannah Arendt, dans les systèmes totalitaires² “une seule idée” – en l’occurrence, l’idée la plus puissante, celle de Dieu – “suffit à tout expliquer, ordonner et légitimer³”. Ce que la politique moderne sépare (l’État et la société, la morale, le droit et la force, le pouvoir et les fins dernières de l’homme) est réuni dans un sur-sens transcendant, un Absolu qui délivre une Vérité parfaite et des impératifs moraux.

Moyennant un redressement disciplinaire – le jihâd majeur – le viril s’approprie la force symbolique de la Loi, tout en se donnant une vision qui a le mérite de faire corps et de réconcilier l’“homme” avec sa “véritable nature” et avec le monde. L’Absolu est idéologisé et normé ; le viril intensifie la foi qui en retour l’aiguillonne et l’oriente. Toutes les idéologies reposent sur de la foi, quelle qu’elle soit, avec ce que cette notion inclut de confiance, de fidélité, de fiabilité vis-à-vis des engagements donnés. Ici l’archè et la foi se donnent mutuellement une extension et une force de conviction immenses. On trouverait difficilement motivation psychologique plus forte qu’un tel amalgame de sentiments profonds et de certitude, de pulsion et de bonne conscience, de fierté et d’humilité présumée. *A fortiori* si on l’y adjoint son corollaire pratique, avec d’un côté, la fraternité et ses effets de mimétisme zélé et de solidarité, et de l’autre, le rejet dans l’impiété de celui qui (et ce qui) ne plie pas devant ce Dieu du Jugement. “Le jihâd est la voie.” Le viril capturant le religieux, toutes les opérations de conquête et d’opposition aux pouvoirs en place trouvent sens et vertu. Mieux, elles sont sanctifiées. Aussi

les logiques de l'arché peuvent-elles être impunément radicalisées et poussées à l'extrême.

En ce sens, il n'y a que des différences d'échelle et d'intensité entre les divers groupes islamistes. Pour peu que se mette en place une machine efficiente d'endoctrinement et de domination des masses, qu'elle articule idéologie et répression féroce comme en Iran sous Khomeiny, que se constitue un parti unique autour d'un chef charismatique, qu'enfin les médias, l'économie et l'armement soient placés sous son contrôle – et le régime devient proprement totalitaire⁴. Il s'agit d'un totalitarisme inédit : placé sous le signe de l'Un divin, il surpasse *infiniment* celui procédant du culte fasciste de l'État, du Parti et de son chef. Son idéologie table sur un horizon d'attente qui est déployé à la fois hyperboliquement sur ce plan vertical, et horizontalement, avec la globalisation qui se fait jour et qu'investira la communauté à venir. Plus fondamentalement, cette idéologie remonte à la source même de toute autorité et de toute perfection. Drapée dans les noms de Dieu, la "politique" enveloppe intégralement le croyant et brave les lois des hommes, voire, à la limite, se montre indifférente à l'homme. Plus terrible que la tyrannie est cette inversion où l'emprunt au transcendant et au sacré peut entraîner la négation de l'humain.

On peut certes avancer que (tout comme le viril) le totalitarisme à proprement parler reste une illusion qui sera démentie par le réel, et qu'il n'y a finalement que des moments, des segments et des résidus totalitaires et virilistes. (C'est dire notamment que les islamistes, eux aussi, "s'amollissent".) Il reste qu'un fantasme peut produire d'autant plus de ravages que, s'appuyant sur l'impérissable besoin de croire des humains, il se réclame des droits de Dieu et des devoirs sacrés que cela implique, et saisit toutes les dimensions du religieux. Ce n'est pas seulement que la prosopopée islamiste a la capacité d'assouvir la conscience de supériorité du viril, de redonner foi dans la "politique", d'en effacer les contradictions et d'arrimer ainsi les croyants à un romantisme de l'Histoire. Les Frères investissent aussi la bonne conscience du masculin, la mimétique de groupe, et proposent à peu de frais (avec des slogans, des formules familières, un costume...) les contours de la "religion extérieure". Ils jouent sur tous les tableaux et la pauvreté des énoncés ne doit pas masquer la pertinence de l'adresse et l'efficacité de l'engagement mis en place. En se projetant ainsi dans des attentes futures (la promesse de paradis, l'avènement d'une société juste) et en organisant son quotidien, l'"homme" se dévoile enfin, et trouve en lui la force et les moyens de dire non aux autres, de défier l'ordre social et les autorités. Le vide de la "politique" est comblé par des sentiments puissants, revêtu des oripeaux d'une religiosité collective organisée, pouvant déboucher sur un solipsisme fanatisé, un hermétisme total, un retour au Désert – si par Désert l'on n'entend plus que le nouage implacable du primitif et de l'extrême. Rendu pour ainsi dire inaliénable, le viril en vient ainsi à identifier une religion qui au départ s'est construite en s'arrachant à la bédouinité dans une

ouverture au monde – qui fut aussi conquête du monde.

Comment en arrive-t-on là ? Les lignes qui conduisent à cet extrémisme de l'archè sont multiples et enchevêtrées. Pour beaucoup, assurément, l'écart entre un viril discipliné et de haute moralité tel que le voudraient les Frères musulmans, et un masculin qui entremêle pudeur, rigueur et fierté, donne le sentiment supérieur du devoir accompli et de l'identité retrouvée, et efface impureté et haine de soi – un tel écart donc semble insignifiant : il n'y aurait qu'un infléchissement de l'un à l'autre, non une hétérogénéité interne au genre et à l'Islam et nombre de croyants s'y sont laissé prendre. Or c'est précisément à travers la continuité et la porosité des masculinités que s'établit la prééminence "politique" du viril, et que se perpétuent la faiblesse du masculin, sa passivité grégaire et sa réduction à l'intime que les voiles s'efforcent de protéger.

De plus, pour nombre de croyants, ce "retour à Dieu" advient comme une grâce, un soutien inespéré face à une crise interminable, un recours inaliénable face à ceux qui détiennent tous les pouvoirs. Ce n'est pourtant pas un investissement commode, puisqu'il enjoint une existence austère, séparée, souvent réprimée : mise à l'index, obédience étroite sous le regard des frères zélotes qui s'empressent d'*ordonner le Bien et de proscrire le Mal*, refus de la mixité, pudeurs et crainte de la souillure, interdiction de l'alcool, de l'érotique et des tentations de la société du spectacle. La mobilisation intégriste a le goût de fer des grandes ascèses collectives qui ambitionnent de remodeler entièrement l'humain. On conçoit que toute la jeunesse ne s'y soit pas précipitée. Il a fallu un pourrissement général et des circonstances extraordinaires pour que les islamistes gagnent de l'audience. En des temps de détresse qu'assombrit encore en cette fin de siècle l'annonce eschatologique, ces peuples pieux, encore respectueux des coutumes et des traditions, ne peuvent se montrer indifférents à l'appel du religieux. On leur a dit sur tous les tons que le retour au *propre* – c'est-à-dire à la Vérité de Dieu, la pureté, l'authenticité – sauvera leur âme, et qu'en se conformant à la Loi, ils relèveront la tête.

Il convient toujours de distinguer la vague d'islamisation non violente qui gagne des sociétés en crise (revivalisme identitaire et moralisme, piétisme, Islam de marché et des réseaux sociaux) des jihadistes et des "politiques" d'États tels que l'Arabie des Saoud, l'Iran khomeiniste, ou l'Afghanistan sous les Talibans. Une chose est de vouloir la propagation de la foi et d'opérer un repli conservateur face à l'accélération des temps, à la dégradation de l'orthodoxie, au "relâchement des mœurs" et à la mondialisation. Une autre de s'ordonner à une idéologie qui projette la destruction du régime et de l'ordre régnant, et qui justifie le recours à la violence. Mais il ne faut pas s'y tromper, le viril est partout aux commandes. Et il s'agit toujours de se rassembler autour d'un projet qui traduise dans les mots du peuple une "volonté de permanence, de repères fixes, constants, échappant aux changements" et "assurant de l'existence à l'état séparé⁵", comme le dit André Green à propos

de l'identité. Ce qui pour les islamistes revient à réintroduire de l'ordre et du Sens en suivant le Coran – la “constitution éternelle” – ainsi qu’une représentation du Prophète en surmâle : en maître, en guerrier conquérant, voire en révolutionnaire... afin de sortir de la Jâhiliyya, nom que Sayyid Qutb (l'idéologue des Frères musulmans) donne à tout état d'impiété, toute forme de société et de gouvernement non intégralement soumis à la charia.

Contre soi-même et contre le mécréant et l'infidèle, le jihâd est engagé. Rien ne vaut un conflit (une guerre déclarée, des rapports de force politiques, la lutte contre l'hégémonie de l'Occident...) pour affermir tant l'identité que la virilité ; mieux, pour les rendre interchangeables et mutuellement légitimes. Les islamistes insistent sur le rejet de l'autre autant, sinon plus, que sur la Loi elle-même. L'identité est posée sur cette ligne de partage, à la fois comme Vérité et par antinomie. Elle est duelle et non pas *une* comme cela est avancé, avec une face tendue vers Médine, modèle imaginé de l'Origine, et l'autre crispée dans le refus et l'hostilité. Et on ne sait pas toujours ce qui prime, de l'affirmation de soi ou de la négation de l'autre (de l'Occident, du Pouvoir, de la femme émancipée, du minoritaire...). Mais les islamistes recollent avec de la croyance et des sentiments toutes les dualités structurales qui les qualifient : la revendication identitaire et le rejet de l'autre, une morale rigoriste et un principe narcissique, l'ascèse et la duplicité du voilement revendiqué comme *taqiyya*, la modernité et les mythologies de l'Origine. Ces puristes sacrifient fondamentalement à deux cultes : au viril toujours exclusif et dévorant, et à une Loi supposée tendre vers l'équilibre et la quiétude. Ils combinent des instances qui par principe ne coïncident entre elles qu'au zénith, en la figure hautement complexe du Prophète.

Si les philosophes et les mystiques surmontent les dualités (du temporel et du spirituel, comme de l'âme et du corps, de l'individuel et du collectif...) idéellement, en érigeant le Centre en pensée et dans l'expérience intérieure, les islamistes, eux, se déterminent par la radicalité et par un antagonisme réactif. Les nuées de la foi entourent “les entrailles de l'esprit⁶”, le malaise identitaire et l'humiliation qui les consume. L'espérance religieuse peut bien faire des miracles, l'union des contraires ne se soutient souvent que du croire et du voile arrangeant que tissent la foi et le poids normatif d'une communauté portée à l'assentiment politique et à la conformité. Le voilement du corps et de l'esprit retient les tensions, au prix de blessures psychiques⁷ et de problèmes politiques sans fin. Cela met en question le statut de la vérité, de la communauté du sujet individuel, et compromet les chances de la démocratie comme culture politique ouverte, dialogique et dissensuelle.

Le projet islamiste revendique une morale du redressement, au sens d'une verticalité fière, d'une posture corrigée et érigée en modèle. Le musulman doit se vouloir comme aux premiers jours de l'islam, indemne de la corruption du monde tel qu'il va, et dévoué à la Cause de Dieu “jusqu'à son dernier souffle”. Ce volontarisme ne s'inscrit plus dans la trame usée de la Tradition. Dernier avatar de “l'âge des extrêmes⁸”, l'islam radical prolonge le “court xx^e

siècle” de ses amalgames postmodernes, tout en conservant la rigueur et les cadres disciplinaires que lui assure la modernité. Ses zéloteurs s’insurgent au départ contre les compromissions de la religion d’État, les dérèglements de la religiosité populaire, le fractionnement de la communauté en nations, la décadence ou l’effémination des musulmans... Et puisqu’il s’agit d’être tout à la fois fort, vertueux, et compétent pour mener à bien le jihâd et dominer le monde, il ne faut ni lâcher la bride (céder aux affectations et aux excès du genre), ni négocier quoi que ce soit, mais lutter, sans relâche, et corriger son prochain en *ordonnant le Bien et interdisant le Mal* comme l’exige le Coran⁹. Une règle que, traditionnellement, les écoles de droit entourent de précautions et de réserves qui en limitent considérablement l’application. Chez les islamistes, on juge et dénonce son prochain, on coupe la main du voleur, lapide la femme adultère, flagelle, excommunie, expurge le savoir et brûle des livres. En bref, on purifie, on désertifie, et c’est sans fin.

Le régime wahhabite des Saoud a créé une police des mœurs et un ministère à cet effet. Khomeiny a multiplié les milices (*bassidji* et *pasdaran*) pour faire régner sa terreur morale. Hassan el-Banna (1906-1949) a présidé une “association pour les bonnes mœurs” dès l’âge de huit ans. Adulte, il dirige un groupe “contre les violations de la Loi” qui envoie des remontrances anonymes à tous ceux qu’il soupçonne de débauche et d’impiété. Et il fonde la Confrérie des Frères musulmans en 1928. On retrouve l’idée prémoderne selon laquelle le politique se résume pour l’essentiel à la morale – ce qui, pour un viril ordinaire, revient surtout à contrôler la femme. Évidemment, ces “hommes” extériorisent l’obéissance et en rajoutent dans la contrainte. La vertu est appuyée par la force, la Loi appliquée à la lettre ; et ainsi bornée et dépouillée de tout travail réflexif, la religion est *mise à nu*. Ainsi exposée et abandonnée à la primitivité de l’archè, elle affiche sa grossièreté, une obscénité à rebours : est bon ce qui se donne à voir (hauteur et épaisseur du hijâb, dimension de la barbe, coupe du vêtement, etc.). Est juste ce qui relève d’un devoir *inconditionnel* : posé indépendamment de toute autre sollicitation, et antérieurement à toute intellection et décision du sujet ; soustrait au bon sens et aux compétences de la raison.

On s’est longtemps aveuglé sur le compte de ces barbus qui voilaient leurs femmes de noir, se charbonnaient les yeux comme des Afghans et semblaient presque exotiques. Et pour nombre de dirigeants, ce n’était qu’un prurit passager, un résidu d’ignorance et d’arriération à résorber, les effets collatéraux du rouleau compresseur de la modernisation en marche. De plus, les potentats ne se sont pas privés d’utiliser ces activistes d’un genre nouveau contre les mouvements de gauche. C’était méconnaître tant la charge émotionnelle qu’ils manipulent que leur efficacité : ces militants s’engagent *absolument*, pour ce monde et l’autre, pour eux-mêmes, leurs familles et leur communauté. Et leur islam de proximité fournit à volonté guidance, protection et subventions. La dimension caritative peut racheter l’austérité des règles de vie, et leur ferveur tout comme leur fraternité agissante pallier l’indigence du

message. Enfin, on l'a dit, la semonce et la condamnation d'autrui rassemblent, pansent l'humiliation et détournent des frustrations. L'essentiel est qu'il existe désormais un objectif clair et irrépréhensible, une voie toute tracée et une organisation pour la mener à bien. Quel politique oserait s'élever contre ceux qui prononcent la parole de Dieu, blâment la corruption et condamnent l'injustice ? Ce discours qui en appelle à la conscience morale et qui change de focales à chaque instant en passant du flou – du sacré, du numineux et du messianique – à la vie pratique, ce discours articulé et finalisé ne manque pas d'impressionner les croyants.

Pourquoi la virilité résiste-t-elle autant, pourquoi se maintient-elle en dépit des défaites et des désillusions ? Et pourquoi le masculin semble-t-il si pâle par contraste ? Comment faire avec l'immanence *glissante* de l'identité, de la virilité et de la foi ? L'hypothèse de l'archè et de la "politique" fournit une réponse tautologique et circulaire. Le cercle est une figure de la perfection comme de l'enfermement et de la répétition sans fin : on ne sort pas de ce que la "politique" a anthropologiquement enraciné. Dans cette sphère, on peut seulement amender une instance (le viril) par l'autre (le masculin). Et en l'occurrence, les points de blocage dogmatiques sont ceux-là mêmes qui servent le viril et identifient les islamistes : le jihâd ou étymologiquement l'astreinte du combat (contre soi et contre autrui) et le harem : ce sacré par quoi la femme devient un objet détenant, et instrumentalisable. (Par harem, il faut entendre une *condition* plus virtuelle qu'actuelle où en droit, la femme n'est ni l'unique épouse ni un sujet libre de se mouvoir et d'affirmer son autonomie ; et où pèse sur elle une incertitude psychique permanente : la possibilité d'être évincée par une autre, et de subir un enfermement relatif ou complet.) Il va sans dire que tant le jihâd que le harem font du masculin une gageure.

Plus fondamentalement, le masculin est par définition second. C'est même là toute sa signification et sa *dignité*. Il n'existe pas en soi et pour soi, mais en tant qu'habité par la Transcendance. Il n'est véritablement lui-même et ne trouve sa consistance que comme centre accueillant le divin puisque, idéalement, l'individu et la communauté se cherchent et s'harmonisent à partir de ce point ombilical qui évide le sujet. Le masculin n'est pas l'auxiliaire ou la soupape du viril, il a su exprimer la profondeur philosophique et spirituelle de l'islam, tout comme sa saveur. D'une manière générale, dans la vie courante, il se traduit par une *common decency*, des valeurs d'honnêteté et de modestie reposant sur le sens commun et sur le partage. Avec l'*adab*, belles manières et bonne conduite, amour de la mathématique et des lettres, prédilection pour les parfums et les chants, cet ethos avait développé la civilité, accueilli le pluralisme culturel qui a édifié les premiers siècles de l'Islam, une civilisation forgée et enrichie par la confluence des peuples, l'intégration de l'hétérogène et de l'étranger. L'empiricité prudente dont se prévaut le masculin recèle l'ouverture et la plasticité qui font défaut à l'essentialisme et la rigidité du viril : ce sujet ne craint pas de s'ouvrir, de

s'abandonner à l'autre et de s'adapter au devenir. Mais d'une part, il présuppose la foi, tant au niveau individuel que collectif, ce qui ne va pas de soi, et que la modernité sécularisée met en question. D'autre part, en tant que *norme communautaire* – et non pas comme connaissance de soi –, ce juste milieu qui pondère les jugements et les comportements s'avère juste bien-pensant. L'habitude et l'esprit grégaire le réduisent à la conformité, et le privent de sève et de sens. Il ne recouvre plus que la banalité du Bien : des vertus ternes, rangées au bon sens et aux valeurs prosaïquement moyennes dont se targuent les majorités silencieuses et les masses passivées.

Le masculin est tributaire de la vitalité culturelle et politique qui le nourrit (et réciproquement). Or l'esprit s'est nécrosé, et cet Islam de convention qui trame depuis toujours le quotidien et le commun fonctionne à bas bruit, les yeux fermés. On peut vivre sans exister, s'identifier à un groupe sans l'avoir décidé. En ce sens, ce sujet masculin que vont bousculer les islamistes n'est guère plus émancipé que la femme : il ne choisit pas, interroge peu, se plie à des schèmes prescrits. La religion n'est que trop souvent coiffée par les pouvoirs politiques, avec la connivence plus ou moins assurée de castes et d'institutions conservatrices. Inutile de dire que cet Islam d'État n'est pas un corps sain, capable de se mesurer à la modernisation ou à la poussée réactionnaire des zélotes. La dogmatique et l'appauvrissement théologique n'empêchent évidemment pas le vif de la croyance : l'aventure intérieure, les enclos mystiques, la ferveur des femmes auprès des tombeaux des saints, l'enthousiasme collectif en certaines occasions. Mais les puristes s'attaquent à cette religiosité populaire tout autant qu'au reste.

L'État a également fabriqué et édicté une "identité nationale". Il a écrasé les intellectuels, contrôlé les médias, tout en produisant un enseignement de masse lamentable (Saddam Hussein étant sur ce point l'exception qui confirme la règle dans cette région du monde). Et en guise de culture, l'État a débité du folklore et de la monumentalité à sa gloire : maquignonnages patriotiques, reprises chloroformées et indéfiniment recyclées à la télévision, pauvres mythes jetés au peuple en guise de divertissement. Cela a produit un désert culturel – objectivé par le terrible rapport arabe du Programme des Nations unies pour le développement de 2002¹⁰ – et ouvert la voie aux islamistes. L'identité, on ne la trouvera donc ni dans les manuels scolaires, ni dans les académies et les célébrations sous patronage. Elle fluctue et va son erre, au fil du désir et de la jeunesse, loin des assignations et des fadaïses qu'on lui inflige.

On ne comprend pas la réaction islamiste si on ne prend pas également en compte la question coloniale et postcoloniale, et le syndrome kémaliste. À cet égard, le cas d'école des Pahlavi en Iran mériterait d'être examiné dans le détail. On se contentera de rappeler Persépolis et le geste d'autocouronnement du dernier chah mimétique de celui de Napoléon. (On trouverait difficilement une réplique plus fausse de la souveraineté aristocratique.) Ou encore le choix de l'appellation dont s'est doté son père, Reza Khan, lorsqu'il prend le

pouvoir en décembre 1925. Le nom propre de *Pahlavi* convoque la mémoire des Parthes préislamiques¹¹ ainsi que l'une des langues de l'Antiquité (dont serait originaire le persan d'aujourd'hui). Mais le mot suggère aussi le *pahlavan*, le héros chevaleresque du Livre des Rois¹², cette épopée nationale. Devenu *chahenchah*, l'officier putschiste s'approprie les traits mythiques d'une virilité aristocratique éclatante en se rattachant à la plus haute Histoire. De ce pays "immortel", Reza Chah préservera la langue seulement, essence de l'iranité. "Tout le reste doit changer." La Perse se meurt, il faut la ressusciter sous d'autres auspices, la rapporter à ce passé grandiose et à la modernité : à ce qui enjambe les siècles de l'Islam, et qui représente, pour la grande majorité de ses sujets, l'inconnu, l'étranger, voire l'hostile. Cette *désappropriation* qui écrase la conscience de soi du peuple et qui conjoint l'artifice à l'absurde est une brutalisation. Le geste néodespotique s'y révèle tel qu'en lui-même : propriété de l'Unique, le pays sera façonné à sa guise.

C'est ainsi qu'en 1935 le monarque adopte le nom d'Iran, signifiant par là son adhésion au mythe aryen¹³. Introduite par des orientalistes, la fable indo-européenne avait déjà fasciné quelques intellectuels du XIX^e siècle. L'iranité et le recours à l'Antiquité devaient rassembler la mosaïque ethnique et religieuse des peuples de la Perse. Cela permettait aussi de se démarquer des Arabes, conquérants méprisés, et des Turcs, ennemis séculaires ; et du même coup, de se trouver en parité avec les Occidentaux à partir d'une souche commune. Les Iraniens rejoignaient ainsi le camp des vainqueurs, et se plaçaient de plain-pied avec "les superbes brutes blondes" avides de proies et de victoires du mythe. À partir d'une situation complexe (où s'entremêlent la réaction aux Britanniques, aux Russes, et l'enjeu pétrolier), le chah va soutenir l'Allemagne nazie et donner une connotation raciale à son nationalisme déjà exacerbé. Comme le viril, l'idée de race alimente une conscience de supériorité sur la base d'une élection et d'une corporéité particulière, une suprématie "naturelle" comme don de Dieu. "L'Iran doit s'occidentaliser en apparence et dans son for intérieur, physiquement, et mentalement, un point c'est tout", avait écrit en 1920 le politicien (et mollah) Sayed Hassan Taqizâde ; quand, pour la grande majorité des Persans, l'Occident connote surtout les guerres des Russes, les perfidies et l'arrogance des Anglais. Une démiurgie pareille, par quoi un peuple entier est brutalisé et frappé d'indignité, ne peut qu'entraîner un regain mécanique de violence.

Chez les Arabes, le problème identitaire est différent. Ce qui en a fait une blessure qui cicatrise mal, c'est l'humiliation. Comme l'ont montré les tragédies du XX^e siècle en Europe suite au traité de Versailles, pour certains peuples rien n'est plus funeste que la défaite. C'est le désastre, une commotion sans fin, la cristallisation de tous les échecs passés, présents et à venir. Commune, la défaite (*al-hazîma*) de 1967 contre Israël n'en reste pas moins impartageable. L'identité est mise en doute sur tous les plans, le viril atteint dans l'amour-propre qui le constitue ; qui plus est, là où il trouve sens

et légitimité et où il est attendu. *A fortiori* suite aux espérances nourries par le nationalisme arabe. Comment *faire face* désormais et projeter la vie en commun ? Les mythologies du panarabisme volent en éclats, la légitimité des dirigeants est sapée ; des régimes tombent (en Syrie, Irak, Libye, Soudan). Un tel malheur collectif ne s'efface pas, n'est pas même toujours dicible dans une société viriliste ; il se rumine en silence. On appelle à l'autocritique, mais seul persiste le deuil. Des générations entières ont gardé comme cadre mental et psychique la *Naksa* (l'exode palestinien de 1967, rechute de l'exode de 1948, la Nakba). La voie est désormais ouverte aux sectes et aux hommes forts, l'appel à la repentance devient audible. C'est dans ce contexte qu'émergent les voix égrillardes des islamistes, comme celle d'un certain cheikh Shaarawi qui remercie Dieu "pour une défaite traumatisante" : elle "a servi à réveiller la nation, et à lui donner la conscience qu'elle s'est égarée en excluant la religion des affaires publiques".

De fait, tôt ou tard, inévitablement, tout sujet viril encourt le moment – panique – de l'humiliation et de la honte qui l'anéantissent. L'"homme" supporte, valorise même, l'atteinte physique, mais la blessure narcissique lui est mortelle. Elle le consume tant qu'il n'a pas recouvré l'intégrité perdue : elle brûlera longtemps en silence et se propagera à petit feu en traçant une ligne de tourments et de haine. On peut reprendre toute la question du viril à partir de cette plaie purulente qui représente le Mal lui-même, et structure sa vie et son monde. C'est alors que l'"homme" pleure et se jette à genoux comme Adam pour implorer Dieu. Cette destitution porte atteinte à l'essence même du viril : à l'honneur, l'estime de soi, l'amour-propre, ces variables d'un narcissisme dévastateur. Ce scandale (la réputation est salie), cette tare (transmise au clan tout entier et en héritage) doivent être coûte que coûte prévenus ou vengés : ils relèvent de la chute ontologique. S'il n'y a pas de péché originel en islam, cela pourrait en tenir lieu pour le sujet viril. Et cela n'en devient que plus accablant lorsque la Loi de l'islam et celle coutumière de l'honneur sont confondues¹⁴ : le jugement d'autrui tombe alors comme un couperet.

En cultivant la visibilité et en requérant ainsi de la reconnaissance, l'"homme" s'expose à l'humiliation et à la honte. En s'affichant, ce sujet demande à être rassuré sur lui-même. Une posture qui réclame approbation et louange appelle l'évaluation, autrement dit le pouvoir implique le jugement d'autrui. Continuellement interpellé, ce macho est par là même continuellement contraint de donner des gages. Ses logiques et les aléas de l'existence le renvoient tôt ou tard à l'abaissement de ce qui le constitue, et dont il doit sans relâche confirmer le maintien et réitérer la garde (habituellement, les codifications propres au rôle – une posture corporelle, une formule, un rituel – s'y emploient). Confronté à quelque pouvoir ou au défi représenté par l'autre – son double –, il lui faut chaque fois se montrer supérieur, et refouler ses incapacités et ses désirs, un désir de simple vie au masculin, de quiétude et de lâcher-prise. Mais l'obsession de la honte et de

l'humiliation le tenaille et elle mortifie sa vie. Cela peut produire une morale servile au sens nietzschéen du terme : est bon et honorable ce qui évite et efface ce malheur. Est mauvais ce qui donne à voir ou à deviner l'impuissance. Et on l'a dit, c'est dans la volonté d'humilier que les petits maîtres révèlent leur cruauté : ils font plus que dégrader le "faible". Ils le réduisent à moins que rien afin de tirer jouissance de leur domination et de se grandir eux-mêmes.

Tragique est la persistance du viril : signifiant au départ le vouloir-vivre comme dépense, il conduit à la mort. Flattant la puissance, il cumule revers et forfaits. Se piquant de grandeur, il mène à l'impasse et aux spirales hyperbologiques où il s'est enfermé. Vies gâchées, dettes et vengeance forcenées, crimes d'honneur¹⁵... Et lorsque l'humiliation trouve une expression collective et qu'elle en vient à dominer la vie publique, l'identité est dévorée par le ressentiment. Pour l'islamiste, ce régime affectif ne va pas sans bénéfiques "politiques" puisqu'il revirilise. En s'érigeant systématiquement contre l'autre, cet "homme" trouve un exutoire à son indicible malaise. Mieux, il regagne un semblant de hauteur, reconquiert de l'autorité. Sous ces auspices revanchards, c'est-à-dire perpétuellement fixés sur les mêmes objets, tout peut être *reconsidéré*. On lui fournit un discours : des arguments intelligibles et forts, une grille de lecture du monde et de l'actualité politique, un mode d'emploi. Il n'est plus seul derrière ses murs à remâcher son amertume. En se retrouvant parmi ses semblables, les "hommes du blâme", il est enfin compris, soutenu, apaisé : ne pas être remis en question, ne pas souffrir les affres de la comparaison et de l'humiliation, mais au contraire surseoir à l'échec et à la culpabilité, anesthésier la douleur grâce à des oreilles compatissantes, et projeter sa revanche dans le cercle des Frères : de tous ceux qui, comme lui ont été mis à l'écart, et remplacés par des mécréants et des femmes ne cachant plus leur joie de sortir de l'ombre. Le Frère attend son heure, laquelle "de toute certitude viendra", elle étanchera sa colère, lui apportera enfin la jouissance de la victoire. Haïssant celui ou celle dont le pouvoir et la supériorité présumée l'exaspèrent, il les traite déjà par le mépris, sur la base de son fameux renversement des valeurs : tu exposes et vends le corps de tes femmes, nous les cachons et les respectons. Tu recules devant la guerre, le jihâd est notre voie. Tu dédaignes le viril, nous sommes fiers et nous nous engageons. Tu es immoral, efféminé et décadent, nous recherchons la vertu, et avec l'aide de Dieu l'avenir nous appartient. Pour tout dire, tu aimes la vie, nous aimons la mort¹⁶.

Mais une autre évolution est restée possible, qui illustre bien les mélanges et les enjeux de la postmodernité : tout – l'homme inclus – y est en passe de devenir marchandise et matière brute, et tout se déréalise. On assiste à l'avènement d'un cybercommunauté et à l'instrumentalisation du capital par les islamistes. Avec Internet, leur terrain de prédilection, ils jettent "comme un filet sur l'ensemble du globe", comme l'avait écrit Marshall McLuhan ; l'adresse devient transnationale, réticulée d'un bout à l'autre de celle-ci,

potentiellement illimitée. D'une hospitalité parfaite, le Web s'avère également difficile à contrôler, "égalitaire", décentralisé, dialogique, gratuit ou presque, d'une vitesse de propagation instantanée. Ces propriétés inespérées ainsi que son immatérialité quasiment surnaturelle et que la "vie mythique" qu'il offre à ses usagers ont largement construit l'utopie islamiste et modifié le message du Prophète. Elles ont donné l'avantage à la militance, religion extérieure s'il en est.

Par ailleurs, Patrick Haenni a montré comment, avec le "modèle turc", on voit apparaître "un islam de marché¹⁷" qui va progressivement s'écarter de l'idéologie des Frères musulmans. De l'Occident, les islamistes ont toujours intégré cette violence-là sans l'ombre d'un scrupule. Plus proche du *new age* et des théories du management que des prêches des oulémas, un "prêt à croire moderne" accompagne l'ascension du petit-bourgeois. Et la *muslim pride* qui en ressort puise largement aux méthodes des évangélistes et aux valeurs de "l'ennemi américain". Sur le Web – ce prolongement globalisé et illimité de la rue – tout reste possible, même l'emprunt au Grand Satan. Cyberactivisme donc, féminisme islamique, altermondialisme, revendication identitaire au goût du jour. La mode, la publicité et les miroitements de l'industrie culturelle sont *réappropriés* par le dernier prédicateur "branché" (*riwish*). La pudeur se clame, ses commodités vestimentaires se vendent bien et islamisent à bon compte : paillettes et ambiguïtés de la religion extérieure. Le *sabr* sert la promotion sociale et la réussite ; le discours se veut bienveillant, l'engagement performant : le Prophète n'était-il pas lui-même "un homme d'affaires prospère" ? Il s'agit toujours d'affirmer son identité et de rejeter l'arriération, mais en fabriquant un islam résolument contemporain : en passant du "combattant au battant", de la rugosité des purs à une civilité pleine de bons sentiments. Les régimes saoudiens et iraniens sont contestés, il n'est plus question de califat ni même de charia, mais d'individualisme, de compétitivité et de bien-être au nom de Dieu. En Turquie l'AKP prétend intégrer le principe de citoyenneté. Et le voile fait retour au nom de la piété et de l'identité retrouvées, suite à des décennies d'interdit kémaliste. Sophistiqué et coloré désormais, il se répand, et sous des hospices moralistes, le virilisme reprend vigueur.

1 Dans le Coran, le terme renvoie au tyran, à l'idole, à l'opposant du Prophète : c'est une figure du Mal.

2 De fait l'islam "politique" n'est pas toujours totalitaire mais rien n'empêche qu'il le devienne et bien des aspects y poussent.

3 H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, trad. Micheline Pouteau, Martine Leiris, Jean-Loup Bourget et al., Quarto, Gallimard, 2002, p. 99.

4 Voir pour les critères du totalitarisme en général C. J. Friedrich, Z. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, cité par Enzo Traverso, dans *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Points-Seuil, 2001, p. 482-483.

5 Claude Lévi-Strauss, *L'Identité* (séminaire dirigé par), PUF, 2010, p. 81.

6 Réactif au sens de Nietzsche/Deleuze, ou de l'esprit de ressentiment. "Entrailles de l'esprit"

est une formule de Nietzsche.

7 Humiliations, sacrifices, marquages dans la chair produisant au fil des générations la soumission, l'automatisation et l'intériorisation de la règle. Se rapporter sur ce point aux réflexions de Nietzsche dans *La Généalogie de la morale*, que prolonge Peter Sloterdijk dans *Après nous le déluge*, trad. Olivier Mannoni, Payot, 2016, p. 201.

8 Voir Eric J. Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Complexe, 1991.

9 À titre d'exemples : 3, 104 et 110 ; 7, 199 ; 9, 71.

10 Voir <http://www.undp.org/content/dam/ahdr/docs/AHDR-2002-fr.pdf>

11 II^e siècle av. J.-C.-III^e siècle apr. J.-C.

12 Voir Alireza Manafzadeh, *La Construction identitaire en Iran*, L'Harmattan, 2009.

13 Iran renvoie à Arya (sanskrit) et à Airya (de l'Avesta) qui signifie "noble". Les Aryens sont des peuples de langue indo-européenne établis dans la région vers la fin du III^e millénaire av. J.-C. En vieux persan, *Eranshahr* signifie "pays des Aryens".

14 Voir p. 403 et suivantes.

15 Le thème fait l'objet de recensions et de recherches sociologiques et anthropologiques nombreuses. Voir à titre d'exemple le cas extrême d'un nouveau-né victime d'un "crime d'honneur" en Turquie, lemonde.fr, 16 avril 2010.

16 "Nous aimons la mort tandis que vous aimez la vie", aurait dit Ben Laden.

17 Voir P. Haenni, *Islam de marché : l'autre révolution conservatrice*, Seuil, 2005.

GRADATIONS ET POLARITÉS DU JIHÂD

L'encre du savant est plus précieuse que le sang des martyrs.

HADÎTH

Tuez les mécréants partout où vous les trouverez.

CORAN, 9, 5

Je ne vous dis pas : “Je suis un ange”, car je ne fais que suivre ce qui m’a été révélé.

CORAN, 6, 50

Il ne faut pas sous-estimer la répression qui s’est dès le départ abattue sur les islamistes. Elle n’a pas peu contribué à produire ce virilisme réactionnaire, cette religion sans oxygène et sans éther, qui fabrique des fanatiques, des misogynes et des maîtres inquisiteurs. On ne s’explique pas leurs doctrines sans relever au préalable le régime d’oppression et de misère psychique que ces hommes ont enduré, qui a façonné leurs pensées, et dont ils se sont en définitive nourris. Si l’islam devient “politique” c’est pour une large part qu’il est depuis toujours le premier et le dernier recours contre l’oppression, la seule ressource dans le Désert. Les Frères musulmans ne se sont pas résignés à l’impuissance ; ils n’ont pas cédé au sentiment général de *sabr* suintant la colère rentrée. Ils ont agi avec les moyens (psychiques, intellectuels, économiques...) dont ils disposaient. Et en apportant leur lot de consolation et d’entraide, ils sont peu à peu parvenus à amasser leur “banque des vertus¹” et leur capital de reconnaissance. Occupant le vide creusé par l’impéritie de l’État et le piétisme des peuples, ils réussissent là où font défaut des services publics notoirement déficients et corrompus. Le geste caritatif est monnayé par l’embrigadement de l’assisté ou par le voile de sa fille : c’est quasiment de l’ordre du contrat. Confiance et solidarité sont tressées sous l’arche de la Loi divine et de la Communauté retrouvée. La norme est réfléchie, enveloppée

d'empathie, et ce qui n'était qu'automatisme et mimétisme grégaire retrouve sens. Un dogme moraliste et légaliste est rapatrié dans la cité à travers une rhétorique "savante" qui impressionne les fidèles.

Au nom de Dieu et sous l'égide de l'archè, les islamistes donnent à l'idéologie une extension et une force de persuasion maximales. Ils n'ignorent ni les questions sociales (en particulier le quotidien des désocialisés de l'exode rural et des banlieues du monde, ces multitudes coupées de leurs racines et agglomérées dans de mauvaises conditions) ni le malaise psychique des "hommes" : citoyens rabaissés, hommes frustrés, maris dans l'embarras, fils pleins de désarroi, diplômés chômeurs, jeunes assoiffés de Vérité et en manque d'écoute, petits-bourgeois ballottés dans l'entre-deux des cultures et des temps... Tous ces "vrais musulmans" regagnent de l'aplomb, et trouvent un entre-soi et un chez-soi dans la maison adamantine de l'Islam. Ce que les Frères musulmans s'efforcent de construire n'est pas un refuge ou une grotte groupusculaire, mais bien un État. Mais ils commencent certes par offrir un abri contre la crise et la folie du monde, et édifient progressivement une cité parallèle aux fondations solides, avec sa mosquée au centre, ses extensions caritatives, éducatives, sportives "ultramodernes", et ses établissements financiers et commerciaux. L'ordre qu'ils construisent rassure : ils ne rejettent pas la modernité, ils la segmentent, ils en sélectionnent les composantes utiles. Ils ne sont pas néodespotiques, mais ils restent autoritaires, hiérarchiques et résolument homosociaux. Ils se placent sous le signe de l'égalité et de la fraternité, plutôt que de l'autorité des pères, ces patriarches déconsidérés. Rassemblés dans les réseaux sociaux ou dans quelque mosquée, certains parmi eux ne se limitent pas à la relecture des textes sacrés et à un retour à la vie bonne, ils se mobilisent au titre du jihâd.

Problématique pour le moins, la notion de jihâd signifie l'effort dans la lutte contre ce qui résiste à la Loi divine : l'ignorance de la religion, les passions de l'âme et l'injustice, l'ennemi intérieur et extérieur. La racine du mot renferme une idée de peine, de fatigue. On peut lui rattacher la pénibilité du désert, la virtualité de l'affrontement tribal et un combat sans trêve contre le vide, la pierraille à nu et ses gris assourdis, aussi bien que, par extension, la vie carcérale et les foyers miséreux de radicalisation, où naît l'esprit réactif. Contraints et réprouvés par l'État et par les élites modernistes, ces "hommes" contraignent et réprouvent en retour "pour servir Dieu". Supposé exemplaire, le viril doit se contrôler, se discipliner et s'autolimiter afin de mener la lutte à mener sur tous les fronts.

La surdétermination morale des islamistes n'est pas sans fondements. *Exhorter au Bien et dissuader du Mal* est, on l'a dit, l'un des devoirs instruits par le Coran. Tout un chacun en islam est supposé s'acquitter de cette prescription afin d'affermir et de sauvegarder la communauté. Justifiant la remontrance, l'examen public et le prosélytisme, elle évoque les premiers temps militants de l'islam, les vicissitudes traversées par la communauté naissante. La véhémence de certaines sourates coraniques laisse en effet

deviner les difficultés rencontrées par le Prophète face à l'insolence bédouine. Il reste que dans des contextes despotiques cela a plutôt servi la moralité et la propension à l'ordre et à l'obéissance qu'incarne l'Oumma. Ce conservatisme préserve du viril, mais armée de cette obligation, il porte à la moraline, et la fraternité communautaire peut s'avérer inquisitrice. C'est sur cette pente qu'est institué l'*esprit de jugement*, cette bassesse : hâte à condamner et censurer, zèle instillant le manichéisme et la hargne qui mettent les fidèles sous pression.

Or la règle veut aussi qu'il n'y ait "pas de contrainte en religion" (2, 256) et que l'instruction d'autrui soit conduite "avec sagesse". Le conformisme de l'Oumma porte à l'indulgence également : le consensus qui l'ordonne, la morale de prudence et de modération, tout comme l'hypocrisie sociale ou l'inertie vont dans ce sens. On trouve toujours une réserve à la Loi, un compromis, un dérivatif quelconque pour assouplir et contourner la norme. La négociation n'est pas que politique et sociale, fondamentalement elle trame la morale. Tolérant ou réaliste, le légiste pèse, gradue, tempère tant et si bien que l'obligation s'allège. On a pu dire que la formule d'incitation au Bien et de dissuasion du Mal se borne à prescrire l'engagement dans la foi². Elle renverrait alors à une démarche générale, et signifie l'investissement appliqué et constant du croyant supposé poursuivre une quête en l'intime avant de s'extérioriser et de viser le perfectionnement du groupe.

Telle est tout au moins la procédure d'Averroès (qui fut grand *cadi*, juge suprême). Elle s'ouvre en effet par le *jihâd* du cœur qui est expérience intérieure. Cette connaissance de soi conditionne le *jihâd* de la langue, ou prédication orale de la vertu et condamnation du Mal. La prescription peut ensuite s'appuyer sur le *jihâd* de la main, qui désigne l'écrit : suivent l'intelligence du dogme en général, l'étude et la défense de la foi avec le calame. Le fidèle marque des degrés dans le savoir et la pratique religieuse : il va de l'approfondissement affectif au travail de réflexion, de la maturation individuelle au collectif. Ce n'est qu'en toute dernière instance que le *jihâd* prend le sens d'une mobilisation au combat. Ce *jihâd* de l'épée doit être décrété par l'autorité politique, et il n'intervient que face à un ennemi public déclaré.

Certains mots sonnent mal aux oreilles des modernes. Difficiles à manier pour les uns, à admettre pour les autres. Ils restent malgré tout incontournables. Les réformistes de l'islam se sont efforcés de désamorcer l'obligation de combattre les armes à la main en intériorisant le processus. La prédication suffit, l'essentiel étant la progression de chacun et de tous "sur le chemin de Dieu". L'effort spirituel et le souci de soi suppléent à la guerre sainte, ils la surpassent même en mérite. Puisque cela a été suffisamment martelé au cours de ces dernières années, le *jihâd* majeur désigne le bon gouvernement de soi : la poursuite de la Connaissance de Dieu et de la vertu, menée par étapes, avec sincérité et de manière rationnelle durant toute l'existence. Selon l'orthodoxie, ce n'est rien d'autre qu'une règle de vie

soutenue visant le Salut et la construction d'une communauté juste et puissante. En morale comme en politique, l'abnégation est de mise. Au narcissisme et à la rivalité viriliste des "hommes" doit se substituer l'émulation dans le Bien. Pour réaliser la supériorité de l'islam établie par Dieu lui-même (3, 10), il y a obligation d'excellence.

Reconnaissant sa dette envers son Dieu, le croyant doit le servir au mieux de ses capacités : significativement le mot *din* ou religion veut également dire dette. Confiant dans le destin qui lui est assigné, il montre constance et fidélité à la Loi dans la vie quotidienne et force d'âme dans l'épreuve. L'islam n'est pas une sinécure, un lit de roses comme le veut l'imagerie de sensualité et d'hédonisme cultivée par ailleurs, mais bien une ascèse, tissée d'humilité et de *sabr*. L'antinomie du jihâd n'est pas tant la paix (intérieure ou extérieure) que le relâchement de la volonté : il faut lutter contre la passivité, les jouissances du corps, le dogmatisme d'une foi qui ne sacrifie plus qu'à la routine et aux conformités de la mimétique communautaire.

Cet engagement éthique est politiquement essentiel à plus d'un titre. Il oppose à l'archè la valeur cardinale de justice – tout le problème étant le sens donné à l'idée de justice. En lui donnant une signification littéraliste et rigoriste, l'islamiste juge, corrige, combat, chapite son voisin, bat sa femme de manière juste, consent à l'exécution des châtements de Dieu (mains coupées, femmes lapidées comme en Afghanistan sous les Talibans). C'est un "homme" sûr de lui qui accomplit la Volonté divine. L'éthique importe également en ceci qu'elle conditionne la lutte armée. Ce jihâd mineur n'est en effet stipulé que si le jihâd majeur et son travail de purification intérieure (*tazqiyya*) sont conduits au préalable. Comment devenir un maître si l'on ne se maîtrise pas soi-même ? Les luttes se rejoignent dans une même finalité qui n'est autre que l'accomplissement de l'islam dans sa totalité. C'est dire que l'alignement des centres que cela présuppose – des droits de Dieu et des droits des hommes, de la justice et de la guerre, de l'individuel et du collectif – peut être compris comme une tâche infinie, un rêve mystique, une utopie. Ou inversement : on sait ce qu'il en coûte au monde lorsque l'islamiste saisit cet appel à la lettre.

Le mot d'ordre jihadiste avait été revendiqué contre la colonisation. La notion est ensuite restée en souffrance pendant quelques décennies. (Il n'est pas rare qu'une règle devenue obsolète ou inappropriée ne soit pas abolie mais juste suspendue³. Plutôt que de lancer un débat sur un problème posé par la Parole de Dieu, les autorités la mettent en veilleuse, autrement dit, ils la voilent.) Mieux, ce vocable, qu'on ne peut aujourd'hui dissocier des pires atrocités, s'était sécularisé en se vulgarisant, se fondant dans la démagogie populiste. Depuis Habib Bourguiba, qui s'y était référé dans son appel au développement, jusqu'à certains slogans féministes, en passant par des mots d'ordre de santé publique, le jihâd ne recouvrait alors plus qu'une campagne volontariste appelant à un effort collectif. Cette banalisation et ce flottement profane du sens avaient contribué à le mettre sous le boisseau.

On ne rappellera pas ici les divergences d'écoles et les débats doctrinaux sur les conditions et les modalités (désuètes pour la plupart d'entre elles) du jihâd – ce “combat sacré” qui a donné lieu à une réglementation très fournie allant des motifs et des conditions de la guerre, au partage du butin en passant par la question centrale des pactes et de la régulation de la violence, et par le sort des prisonniers... On notera d'abord que le jihâd ne constitue pas un pilier de l'islam (une obligation canonique telle que la prière, le ramadan ou l'aumône). Mais qu'il a toujours été revendiqué comme un sommet de vertu et d'honneur : il glorifie la *belle mort* du guerrier, une mort qui a tous les mérites puisqu'elle confère noblesse et renommée parmi les hommes, dans le même temps qu'elle efface les péchés, et promet des réjouissances éternelles.

Désormais martyrielle, programmée et planifiée dans le détail, cette mort fait aujourd'hui le malheur de l'islam. Et le jihâd est désormais le nom d'une violence absolue à l'intersection d'une religion très dégradée, de l'échec politique et d'une modernisation à la fois mal embouchée et mal finie. Daech en a fait la dernière figure du Mal radical, et l'horreur se joint à la paralysie de l'esprit pour susciter angoisse et déni dans l'opinion. Aborder le problème revient en effet à se placer face aux dualités (spirituel/temporel, politique/religieux, masculin/viril) que le jihâd porte au grand jour en les dynamitant et en entraînant des questions sans réponse, des résistances massives, un imbroglio sans fin. Les oulémas et les savants de l'islam ont toujours fait valoir les nombreuses sourates et traditions du Prophète qui abrogent, contredisent ou relativisent ce commandement. Et l'herméneutique s'efforce d'historiciser et de contextualiser scientifiquement le Coran, les hadîths et la biographie du Prophète à Médine. Sur cette question plus que sur d'autres, la parole de Dieu prévaudrait moins que l'Histoire et la responsabilité des hommes. D'ailleurs, la notion n'a été élaborée par les juristes et les penseurs qu'*a posteriori*, plus d'un siècle après ce que rapporte la geste prophétique. Le jihâd ne serait donc pas irrévocable.

Il reste que l'argumentaire des clercs bute sur la sacralité des énoncés divins et sur l'hagiographie du Prophète. Comment ignorer ou mettre sous le boisseau une thématique qui renvoie à l'Origine et à l'âge d'or ? Comment ne pas reconnaître que l'aube de l'Islam a été marquée par la violence ? Conquêtes du Seigneur des tribus et de ses successeurs, guerres d'apostasie, assassinats des Califes Véridiques et coups de forces politiques... autant de faits sanguinaires ensevelis sous le mythe. D'aucuns font également valoir que la guerre en elle-même a été condamnée par les juristes, et que dans le Coran l'éthique du *sabr* et de la force d'âme a supplanté le culte de l'héroïsme et les emballements virilistes. Il n'en reste pas moins que c'est l'idée de conflit – intérieur et extérieur – qui prévaut, non sans dénoter un certain pessimisme. Et tant la mémoire collective que la réflexion politique ont été orientées vers le paradigme légendaire de la conquête d'un côté, et vers la menace de fitna de l'autre. Car les potentats ne se sont pas privés de faire du jihâd un usage interne contre les insurgés politiques, les hérétiques ou les

malfaiteurs. Il a également servi contre le dissensus au titre du devoir d'obéissance, et au motif de la division de la Communauté et de l'affaiblissement de l'État.

C'est dire que sur ce point plus que sur tout autre, la religion a voilé la "politique" et les agissements du viril. Il n'est en effet de meilleur prétexte pour un prince ambitieux, ou en proie à des difficultés intérieures, que d'instrumentaliser la guerre et le religieux de concert. Aucune action ne légitime et gratifie mieux la virilité que la guerre : elle sert la souveraineté et accroît le prestige des hommes, *a fortiori* lorsqu'elle est soutenue par des desseins célestes. Confronté à l'anarchie des tribus, l'Islam a récupéré l'ardeur thymotique des "hommes" dans la conquête, et assorti ses incitations pieuses de promesses mirifiques de butin. Le jihâd canalise les débordements de l'archè et les projette à l'extérieur du groupe. Il éloigne les insoumis et les insolents, et flatte les "hommes" en leur donnant l'occasion de se distinguer et de s'enrichir. Enfin il établit et affermit l'alliance. Détournement et cristallisation vertueuse du viril, rassemblement et cohésion communautaire, butin compensatoire en ce monde et en l'autre. Cette guerre supposée servir les droits de Dieu ne manque pas d'avantages mondains. L'archè trouve sens et accomplissement et, dans la confusion du spirituel et du temporel, la distinction du masculin et du viril – déjà difficile à poser dans l'action militaire elle-même – n'est plus pertinente.

Les récits de gloire et les appels au combat, l'héroïsme des chefs et des rois, les tragédies politiques se sont donc illustrés dans le jihâd. Les références à la guerre (*harb* et *qitâl* plus souvent que jihâd) abondent dans le Coran⁴. Et il ne manque pas d'incitations au combat dans les traditions du Prophète. Les conquêtes et les glorieuses chevauchées des tribus hors du désert ont été projetées sur l'exemple de sa "politique", et sur la lancée de ses expéditions et de ses batailles. Moyennant leur réglementation sur l'instigation du masculin, la guerre et le viril avec elle ont gagné la sanction divine. Et il ne fait pas de doute pour un juriste du VIII^e siècle comme pour un islamiste aujourd'hui que le destin des musulmans est de conquérir le monde dans le sillage du Prophète et des premiers califes. D'autant que les hostilités ont pu être portées par Dieu lui-même : "Ce n'est pas vous qui les avez tués ; mais Dieu les a tués" (8, 17), assure la sourate intitulée "Le Butin⁵". De plus, le martyr ne connaît pas la mort, il la traverse⁶ : "Ne dites pas de ceux qui sont tués dans le chemin de Dieu : « Ils sont morts. » Non !... ils sont vivants, mais vous n'en avez pas conscience" (2, 154). La mort n'ayant pas de réalité pour le combattant, il ne la craint pas, son sacrifice en témoigne. Son âme a déjà rejoint Dieu, son corps blessé exhale une senteur de musc. À suivre littéralement les textes sacrés, le martyr transcende l'anéantissement, il n'est pas tué et lui-même ne tue pas. Il gagne vertu, honneur et bienfaits – pour lui comme pour les siens. (Inutile d'insister ici sur le contraste avec la mentalité sécularisée pour qui à l'inverse la mort est effacée, refoulée, rendue abstraite et crainte.)

Si le viril est sanctifié, le masculin a néanmoins marqué le jihâd de son

empreinte, en particulier à travers la réglementation des hostilités : cette guerre sur le chemin de Dieu n'est justifiable que de la validité et de la pureté de ses intentions. Elle ne doit pas être offensive mais seulement défensive. Dans cette perspective, on ne domine ni ne soumet quiconque, car le jihâd dissipe les ténèbres en révélant la Vérité divine aux vaincus. Pour autant, la victoire n'implique nullement leur conversion. De plus, à suivre certains légistes et certains Miroirs des princes, ce combat n'est justifiable qu'à la condition d'éviter le pire. Il ne doit être engagé qu'en tout dernier recours, une fois les ressources de la diplomatie épuisées, et l'art de la ruse mis à profit. Idéalement, la décision répond de la raison comme de la foi ; et le *casus belli*, de l'éthique seulement puisqu'il ne vise rien d'autre que l'établissement de la justice et de l'islam. Il importe enfin que l'ennemi soit clairement identifié avant et pendant les hostilités comme celui qui persécute les musulmans, et qui persiste dans l'agressivité et l'injustice⁷.

Le prince est donc invité à la prudence. Et lui seul – un prince légitime et juste, cela s'entend – est autorisé à déclarer le jihâd ; lequel ne saurait donc être le fait d'un individu ou d'un groupe comme le soutiennent les islamistes. La guerre qu'engage un prince juste ne saurait servir la raison d'État, ou quelque ambition politique ou motif personnel que ce soit : il ne cherchera pas à gagner du pouvoir et à s'enrichir à travers elle. Si l'on ajoute à ces clauses déjà restrictives que la violence au combat doit être discriminée et proportionnée (on ne combat pas les femmes, les enfants, les personnes malades ou âgées, etc.⁸) et que selon les Miroirs, l'entrée en guerre est conditionnée par les chances de succès, on peut en conclure qu'à tout considérer, le jihâd n'a jamais été appliqué dans les règles et qu'il est toujours resté un moyen "politique".

Les reprises historiques deviennent vite des farces et des tragédies, *a fortiori* lorsque le modèle qui les inspire relève de l'exception et d'un contexte hors normes. Le jihâd est la rançon de la *mort vivante*, et il en a gardé l'âpreté et l'archaïsme. Les islamistes – comme la plupart des juristes avant eux – ont retenu des premiers temps tribaux un état de guerre virtuellement permanent. Ces adorateurs du Prophète ne marquent pas tant l'exception qu'ils ne s'ordonnent d'une religion de l'archaïsme balayant les préventions et les sédimentations du masculin. Une telle guerre ne serait plus occasionnelle et circonscrite, mais consubstantielle à la foi qu'elle anime, et donc continuellement présente d'une manière ou d'une autre. De sorte que le monde sera toujours partagé en *dâr al-islâm* et *dâr al-harb*, en territoire ami et ennemi. Tant que la reddition de l'ennemi ne sera pas complète et le monde entier converti à l'islam, la paix ne sera jamais qu'une trêve, un intervalle dans un horizon agonistique sans fin – puisqu'on n'est jamais assez viril, jamais assez pur.

Dans une telle perspective, il y aura toujours un individu ou une fraction pour se vouloir plus musulmans que les autres, et pour anticiper le Jugement dernier. On connaît la logique des fanatiques⁹ : seul l'Absolu, l'Un souverain,

sans mélange, doit triompher, qu'il désigne Dieu ou les hommes. Pris à la lettre et de manière inconditionnelle, l'engagement du jihadiste fait sens dès lors que Dieu est pour lui "le meilleur des conquérants" ; et que, sous ce nom de jihâd, valeurs et logiques sont poussées à leurs ultimes conséquences : le pur peut tout sacrifier à ses certitudes exclusivistes et sévères, le viril ignorer ses ravages politiques et sociopathiques, Dieu accueille ses combattants au paradis. Le jihâd ne recouvre plus alors qu'un non-rapport à l'autre quel qu'il soit, une hostilité fondamentale au titre de l'adoration et du service de Dieu seul (*'ubûdiyya*).

Cette représentation de l'unicité amène à condamner toute autre loi que la charia, qu'il s'agisse de coutumes, de législations nationales ou internationales : taxées d'idolâtrie, elles doivent être abolies. Il en va de même pour les gouvernements "impies" ou "apostats" : les agents de tout système non chariatique, "trompent" leur peuple ; ils "aiment l'adultère et le libertinage, accordent leur loyauté aux ennemis de Dieu". "Nous avons trouvé la Connaissance perdue, une nation ignorante, des ingratitude ravageuses, des droits perdus, une terre violée, des dirigeants apostats..." L'extrémiste estime que dans ces conditions, "il n'est plus possible de rester dans une position de modération¹⁰".

Or Hassan el-Banna affirme déjà que l'Islam a vocation à la conquête et la force : "Il est, dit-il, dans la nature de l'islam de dominer, pas d'être dominé, d'imposer sa loi à toutes les nations, et d'étendre son pouvoir à la planète tout entière¹¹." Et selon Sayyid Qutb, qui a radicalisé la doctrine des Frères, le musulman doit "peiner et souffrir dans sa chair par la guerre sous toutes ses formes¹²". Un croyant est par essence un champion de la foi, un combattant prêt à endurer une vie d'épreuves et d'efforts permanents pour vaincre, un militant acharné qui ne saurait se limiter au "jihâd de l'âme". Connaissance, exercices spirituels, prières surérogatoires, prêche et exhortations au Bien ne valent pas la lutte armée, laquelle devient selon Qutb une obligation individuelle : c'est pour chaque musulman la consécration du don de soi à Dieu, la preuve hyperbolique, le sommet d'une vie de musulman. De plus, à l'en croire, le jihâd présente d'autres mérites, des avantages très "politiques". Il purifie la communauté et départage les musulmans authentiques des hypocrites et des mécréants. Dans le même temps, la guerre scelle une fraternité à toute épreuve. Elle unit ceux qui vont constituer le "Parti de Dieu", une "avant-garde" très motivée et rompue au combat, qui jure obéissance et fidélité à son chef. Aguerissement et mise à l'épreuve des soldats de Dieu, sélection et alliance, constitution d'un noyau de Véridiques, amour inconditionnel du chef, autant de considérations qui, à tout prendre, appuient la nécessité du conflit.

Et il s'agit d'un conflit illimité : le jihadiste selon Qutb ne se soumet aux politiques nationales que tactiquement. Sa finalité, autrement plus "noble", est l'établissement d'un gouvernement mondial, juste et égalitaire selon la Loi de Dieu, suite à une "guerre de libération" ayant une portée "révolutionnaire".

Elle parachèvera le conflit “cosmique” opposant depuis toujours et partout les forces du Bien et celles du Mal, la vraie foi et la Jâhiliyya, la Liberté et la Tyrannie. Qutb ravive la pulsion millénariste et réapproprie les éléments de langage de la modernité qui lui conviennent. En attendant la fin du monde et le jugement de Dieu, l’instauration d’un second califat donnera naissance à un “humanisme vertueux”, porteur d’une paix véritable. L’Histoire devient un théâtre manichéen, un récit complotiste où l’archè s’attache un purisme chaque fois plus réducteur. Par force et au Nom de Dieu, l’“homme” triomphera de l’homme et du monde.

Pour fabriquer un ordre viriliste, quel qu’il soit, il faut au départ un état d’exception : des conditions extrêmes telles que le Désert, la guerre, un régime tyrannique, la colonie, des mutations anthropologiques et culturelles brutales, une crise profonde et durable... Les pays musulmans ont connu toutes ces épreuves au cours du xx^e siècle. On ne peut ignorer que la Confrérie des Frères musulmans s’est constituée dans la résistance à l’occupant britannique. Et les Frères n’ont jamais désarmé : en 1978, après avoir officiellement renoncé à la lutte armée, ils se sont dotés d’une branche paramilitaire clandestine. On peut vérifier, sur ce point décisif de la violence, la duplicité qui leur est souvent reprochée. Les Frères musulmans ont pratiqué l’assassinat politique (en 1948), collaboré avec l’ennemi, intérieur et extérieur. Ils ont servi les Britanniques, manœuvré dans les coulisses de la monarchie, puis se sont alliés à Nasser pour la prise de pouvoir, avant de s’opposer à lui et de tenter par deux fois de l’assassiner. Ils ont épaulé les régimes en place contre les nationalistes et les mouvements de gauche en général, avant d’être persécutés à leur tour. Il n’est pas indifférent que leur branche irakienne n’a pas condamné la première intervention américaine contre Saddam Hussein. Une fois les sociétés gagnées à leurs prêches, ils sont rentrés au parlement, et ont été débordés sur leur droite par les islamistes radicaux et les jihadistes.

En réalité, la violence des islamistes n’est pas seulement liée au principe constitutif du jihâd, à la répression et aux conjonctures qui les fabriquent. Elle témoigne de leur impuissance à gérer les tensions qui ne cessent de les rattraper : elle trahit leur *dyarchie* structurale, c’est-à-dire la consubstantialité idéologique de la “politique” et du religieux dans l’archaï-cité. Faute de pouvoir en surmonter les contradictions, les islamistes recourent systématiquement au voilement. C’est la fameuse *taqiyya*, la dissimulation, tactique que justifie l’orthodoxie en cas d’oppression et de danger majeur. Ceux parmi les Frères qui refusent de s’y plier font scission et se lancent dans une fuite en avant meurtrière.

Face à ces phalanges de la colère et du ressentiment qui se grisent de cruauté, les plus alarmés sont alors les fondamentalistes qui se trouvent ainsi attaqués sur tous les fronts. Il leur faut à la fois se démarquer de ces ennemis intimes dont ils mesurent mieux que personne la *frérocité*¹³, et s’opposer au Pouvoir comme aux forces de gauche. Ils graduent leurs discours selon l’adresse et les rapports de force, en enveloppant leur opportunisme politique

d'une logorrhée interprétative : un discours centré sur des points critiques qui revirilisent et retiennent l'attention des masses, tels que la question des femmes, la corruption du monde, "l'invasion culturelle" de l'Occident, la guerre. Et ils se montrent d'autant plus rigides dans leurs jugements qu'ils échouent à conduire simultanément les lignes dyadiques qui les mobilisent (le jihâd majeur et mineur, l'affirmation de soi et la lutte contre l'autre, la "politique" et la morale, etc.).

La fraternité ne va pas sans paradoxes : elle crée des liens qui construisent le sujet et qui solidarisent un groupe. Mais, minée par l'archè qui la précède, elle ne manque pas d'être disjointe et de diviser à son tour. La rivalité jalouse que nourrissent la volonté de domination et la souveraineté suscite des luttes intestines sans fin. Au sérail et ailleurs, l'"homme" tue ses frères pour gagner et conserver le pouvoir : qui va s'approprier le phallus du père, la puissance et la jouissance du maître ? Qui tolérerait d'être dominé par un frère ? Plus généralement, comment l'"homme" ne chercherait-il pas à regagner ce qui lui appartient en propre et qui est barré, pris dans des antagonismes et des *double binds* insurmontables, et ce alors qu'il est perpétuellement travaillé par le manque à être que prononcent les injonctions de l'archè ? Persécutés et rabaissés, les Frères se rassemblent dans une même haine contre l'oppresseur, et contre ce qui leur échappe et dont la jouissance leur était promise. Les islamistes sont les fils illégitimes et malheureux de politiques autoritaires et d'une dogmatique épuisée et confrontée à la modernité.

Opposé à l'anarchie des tribus, l'islam originel avait placé le thymos sauvage des "hommes" sous le joug de la Loi, et couplé ses incitations pieuses avec des promesses de butin. Comment insuffler une éthique de la force et de la paix intérieures qui transfère le jihâd en l'intime ? Comment lui donner un sens supérieur quand les islamistes excluent *toutes* les strates de la Connaissance au prétexte de la pureté ? En réalité, comme dans les régimes autoritaires modernes, l'ordre des Frères repose essentiellement sur une systématisation *disciplinaire* qui intervient à tous les niveaux : dans le rapport aux autres (fidèles ou mécréants, amis ou ennemis), au corps (uniformes et voiles, conduite ascétique), à l'espace (territorialisation identifiante de l'homosocialité, retrait, et en dernier ressort hégire¹⁴, jihâd global), au temps (exercices quotidiens, contre-modernité technologique, vecteurs messianiques¹⁵...). Des techniques mêlent aux énoncés religieux des méthodes d'objectivation et d'organisation empruntées aux modernes : la foi se replie sur la police – et par police, il faut aussi bien entendre le contrôle de la moralité et de la piété des sujets qu'une stricte organisation en termes de hiérarchies, de partages, de rôles et de fonctions à occuper : le *nâmus* règle sévèrement la vie des gens. Si le discours est pauvre, ce mixte d'incitation zélée, de *sabr* et de surveillance des corps et des esprits n'a pas son pareil.

"Soyez prêts", dit leur devise, un mot d'ordre dont la sobriété et l'imminence performative qu'il imprime révèlent l'impératif de soumission absolue. Mais prêts à quoi ? À tout, même à l'attentat suicide, ce martyr qui

prétend tuer la mort tout en la portant à l'absolu. Que dire de cette expression du désastre dont on ne sait si l'aspect le plus terrible aujourd'hui est l'acte lui-même, ou sa répétition banalisée, presque standardisée avec ses codes et ses procédés préétablis ? De quel témoignage s'agit-il dans une religion qui proscriit le suicide mais non la guerre au non de Dieu ? Quel Dieu est ici pris à témoin¹⁶ ? Quel sens donner à cette hyperbole de la mort, en ce pli insondable du combat et du sacrifice, du tragique et d'une béatitude escomptée ? Comment penser cette illimitation qui entremêle tout dans sa fusion sacrificielle, extase de sang et de boue ? Tout au plus peut-on supposer que ce martyr se perçoit désespérément lui-même comme un déchet de la société, le rebut d'une nation injuste et toujours en échec qu'il est prêt à quitter, d'un monde abominable dont il lui faut se venger. Et qu'avant même de périr, il est déjà devenu chose, une chose dense, impénétrable, définitivement hermétique dans sa compacité et sa puissance de destruction. Qu'il est donc déjà mort à la vie profane et à la vie tout court, avant même de se porter au-devant de l'ennemi : de donner la mort et de mourir dans une réversibilité inqualifiable – sans que l'on ne sache jamais quel agir prend le pas sur l'autre –, tel un bloc de négatif pur fichant l'anéantissement au cœur du monde, et y inscrivant sa désastreuse empreinte. Quel que soit l'idéal mis en avant, ce meurtre garde une part d'ambivalence indéchiffrable puisque la transcendance qu'il appelle recèle une dimension suicidaire. Cette question, qui reste à la fois la plus difficile et la plus pressante pour les musulmans aujourd'hui, outrepassa le thème du viril, même s'il l'implique comme action héroïque et passage à la limite dans ses logiques hyperbolique et disjonctive. On ne s'arrêtera pas plus longuement sur cette atrocité, et sur les officines qui en inspirent la vocation et en combinent l'exécution. On est juste fondé à dire qu'elles pointent la faillite d'un monde, un monde en décomposition, capable de produire à l'intention de la jeunesse la mort absolue : une mort comme excédée par sa violence même, qui unit l'insondable du mourir au Paradis, orgie hallucinée et souillée de cruauté.

La force se légitime de la pureté qui l'élève et vice-versa. La lutte contre soi justifie le rejet de (ce) qui ne se soumet pas à l'ordre du Jugement et elle donne à ce croyant un sentiment de supériorité et une fierté à toute épreuve. Et plus dure l'intransigeance, plus rigide l'intolérance. Les islamistes ont fabriqué la combinaison idéologique la plus dangereuse et la plus vaine, celle qui conjugue deux violences, le viril et le pur, dont les logiques se rejoignent et peuvent déchaîner la terreur. Rabaissés et embourbés dans un malheur sans recours, certains "hommes" ne parviennent à s'affirmer que contre les "faibles". Or comme le dit Simone Weil : "On est toujours barbare avec les faibles." On peut les dominer sans risque, et leur subordination contrebalance le dégoût de soi. Ils et elles sont mauvais(es), fascinant(e) s et chaque jour plus envahissant(e) s. Ils et elles ne cessent de défier le bon musulman. Dans ce monde où plus rien n'est à sa juste place, et où tout s'exhibe et se mélange impudemment, il s'agit de rétablir des règles et des interdits qui restituent les

hiérarchies naturelles, la Loi de Dieu, la vertu. Le fidèle doit ou bien constituer sa propre communauté, et filtrer autant que faire se peut tout contact extérieur (c'est le projet wahhabite) ou bien quitter ces lieux de perdition, et rejoindre des rivages plus sûrs (c'est l'*hijra*, l'hégire¹⁷).

Où placer les limites et les seuils entre islam et islamisme, masculin et viril ? C'est toute la question, une question de portée générale qui s'inscrit au cœur même du dogme musulman. Comme *norme communautaire*, le masculin est fixé, mais en tant que principe du juste milieu, il suppose un certain empirisme. Si l'on suit Ghazâlî en effet, c'est à chacun selon ses capacités, et la mesure est évaluée non en elle-même mais sur la base de la *niyya*, d'une conviction sincère relevant du for intérieur. Où et comment situer la zone médiane et le point d'équilibre pour le bien du collectif ? Selon quels critères d'évaluation ? Dans une morale conçue par l'archè, c'est-à-dire de manière uniquement arithmétique entre excès et défaut, on peut justifier un wahhabite modéré ou un virilisme tempéré. Si c'est l'extrême qui détermine le centre – et non l'inverse –, la Loi peut devenir très accommodante pour l'“homme”. Pour ne pas se fixer à partir d'une polarité ou d'une contingence, et pour que le centre ne soit pas juste relatif, la pensée classique s'est appuyée sur une postulation de rationalité pouvant établir des règles universelles. Dans l'ensemble, on s'est plutôt accordé sur des préceptes de bon sens, l'accent est mis sur l'habitude (l'*hexis*) et sur l'expérience intérieure : un travail qui selon les philosophes n'est pas à la portée de tous. Les penseurs soufis ont donné sens et substance à ce point de résonance du divin, ce centrément où s'alignent toutes les dimensions de l'Être : là où il ne s'agit pas plus d'arithmétique que de morale, mais de concentration de l'âme en sa pointe la plus subtile. À strictement parler, l'Un viriliste est la contre-proposition la plus grossière de cette démarche.

Pour les islamistes, la souveraineté de Dieu est à interpréter à partir de l'écart infini entre le divin et l'humain, et comme ce qui commande et qui juge – plutôt que métaphysiquement, comme le réel que le calife chez Al-Fârâbî et le mystique chez Al-Ghazâlî rendent immanent à partir des gradations intelligibles reliant le monde des Idées et celui des corps. Et l'on a vu l'idéalisme de l'un et le pessimisme de l'autre quant à la politique. Le pire cas de figure se présente lorsqu'il n'y a plus que des homonymies : des noms flottants, des signes de pouvoir redondants, un régime hermétique et indéfiniment circulaire où, sans discontinuité, l'on tourne en rond et saute d'un ordre de l'archè à un autre, de la domination politique à la guerre, d'un jugement à une assignation ou une sommation du sujet. Ce n'est même plus alors un vestige nécrosé ou une méconnaissance à la dérive. Sous le même Nom divin, les représentations se sont disjointes au point de devenir totalement étrangères l'une à l'autre.

Comment revivifier politiquement le centre, sans l'engluer dans la passivité communautaire, et sans forcément l'entourer des nuées de la mystique ?

Comment faire en sorte qu'islam et islamisme, masculin et viril, soient véritablement disjoints, en sorte que les glissements ne soient plus ni possibles, ni surtout désirables ? Comment découpler les ordres, marquer une coupure dans ces continuités, en finir avec le non-dit, les amalgames et les ambiguïtés, et dépasser les faux-fuyants du voile ? Il n'y a pas de réponse toute faite à des questions aussi cruciales. Mais on peut déjà avancer qu'il s'agit de distinguer les masculinités et moins de s'opposer au viril que de rehausser et d'enrichir le masculin, en l'intériorisant et en le mettant *politiquement et culturellement* à jour : une recherche qui requiert tous les talents, et dont on ne suggérera ici que les conditions de possibilité et l'orientation générale. Il ne suffit pas de rehausser la civilité, il faut produire des concepts appropriés. L'émancipation des sujets masculins et féminins passe par toute proposition susceptible de détourner de l'infantilisme viriliste et du vieux manège de domination/protection régissant le système. Un tel changement présuppose déjà une dédomestication, autrement dit un passage à l'âge adulte. Il s'agit d'exterritorialiser l'individu et le groupe à partir de principes universaux qui excèdent le genre, comme l'islam l'a originellement orchestré en sortant du désert : il faut commencer par quitter la nasse domestique, et le voilement qui l'accompagne – lequel n'est pas qu'un revêtir plus ou moins couvrant destiné aux femmes, mais comme on l'a dit un comportement général qui masque et reconduit les problèmes.

Cette mutation psychopolitique implique aussi nécessairement le féminin, un attribut qui, violemment refoulé et dénié par le viril, est *agréé par le masculin*. L'accueil du féminin peut lui aussi faire médiation et contribuer à dissoudre l'injonction viriliste. Comme le déclinent les penseurs mystiques, la douceur est puissance suprême. "Dieu est doux et il aime la douceur en toute chose" (Hadîth). Cette manière d'être qui se donne dans son évidence propre irradie silencieusement le calme et la subtilité de sa présence, et ce jusque dans les pires crises ou dans le dénuement inconditionnellement. Ne connaissant ni mesure ni seuil, elle s'épanche imperceptiblement, loin du bruit et des turbulences surmâles. Pouvant dispenser autant que recevoir, la douceur accueille et se donne sans réserve¹⁸. Par là même et par son raffinement – tant sensible qu'intelligible – elle conquiert, sans posséder : l'emprise et la maîtrise sont défaites avec subtilité, dans le calme et la bienveillance. Irrésistible, la douceur est défi au fort, résistance fine aux catégories et aux logiques virilistes, mise en échec délicate de la rudesse et de la violence que l'archaï-cité fait peser sur les esprits et sur les corps. Attachée aussi bien à l'enfance qu'aux amants et aux sages, sa quiétude amène lentement et sans effort à l'acceptation de soi : ce charme initie à une reconnaissance sereine de la faiblesse humaine.

En s'ouvrant à l'autre et en devenant pluriel, l'homme est en mesure de s'affranchir du *souci* existentiel qui le constitue et l'obsède, ce fardeau qu'il s'est infligé à lui-même, et dont il est le premier à pâtir. En mettant un terme au faux problème de l'effémination, et en donnant d'autres causes au politique

et d'autres noms à la défaillance, ce sujet peut en finir avec les tensions qui l'entravent, le déchirent et ruinent la vie en commun. Les hommes ne sont alors plus amenés à surdéterminer leur genre et à reproduire mécaniquement du pouvoir. À leur tour, les femmes comme les fils, les minoritaires, les subalternes... sont délivrés de leur besoin de sécurité et de protection. Le statut des femmes peut changer, et dès lors les amener à sortir du cercle où les sexes sont enfermés – en particulier les mères dans leurs relations à leurs fils. La cité est à même de se déployer librement, de débloquer et d'apaiser une société schizée et portée à se voiler de transcendance et d'orgueil pour masquer ses frustrations et ses échecs. Encore une fois, il ne s'agit pas d'écarter le viril ou de revenir sur sa déchirure indéfiniment suturée, mais d'accueillir le féminin : de faire en sorte que puisse venir librement à expression ce qui n'est pas un moindre être, un être toujours en défaut, mais une instance du *devenir*, dans une ontologie de la relation fondée sur une idée désarmée – et donc désarmante de la puissance. Supposant l'entrelacement des qualités, cette relation promet du commun et est ainsi en capacité d'absorber un projet démocratique. En cela le féminin pourrait initier une chaîne d'équivalences pour toutes les demandes d'égaliberté que le viril interdit, la question des femmes ouvrant ainsi à celles des minorités. Plus généralement, elles valent de leviers émancipateurs universels : de vecteurs démocratiques par quoi la maison de l'islam peut trouver sa centralité, gagner son axe, et accéder à sa manière, à partir de ses capacités et ses idiosyncrasies, à la modernité politique.

C'est la tâche de cette génération de s'y employer instamment, sous peine de voir cette religion se décomposer encore et périr de mort violente. On le sait aujourd'hui, Dieu peut mourir, c'est-à-dire faire mourir, de la main même de ceux qui se revendiquent de sa Loi. Travail d'émancipation psychopolitique donc, et choix fondamental de société en vue de créer une citoyenneté digne de ce nom, et de se redonner des ressources de civilité et de paix en des temps troublés. Il est impossible d'accéder au politique, *a fortiori* de construire une *culture* démocratique si les sujets ne se libèrent pas de l'injonction viriliste, des pseudo-négociations, des normes et des lois qui piègent l'homme comme la femme dans son rapport à la maternité. Il est pour le moins partial de revendiquer le hijâb à titre moral ou identitaire, si cela n'est pas accompagné d'une réflexion imaginative et partagée sur le sens du masculin de nos jours. Il est inutile enfin d'associer jihâd majeur et défense des droits humains comme certains s'efforcent de le faire, si ne sont pas repensées les fondations anthropologiques de la cité.

1 Voir P. Sloterdijk, *Colère et temps*, op. cit. Le mot est d'autant plus juste qu'il y a toute une comptabilité du jugement, toute une gradation selon le licite et l'illicite détaillée par les clercs ou sur le Web à la demande. Et que par ailleurs les islamistes monnaient leurs services par l'endoctrinement.

2 Voir

https://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/

3 Ainsi dans nombre de pays la lapidation pour l'adultère, les châtiments corporels, la condamnation à mort pour apostasie.

4 En particulier dans la sourate 9 ("L'Immunité") : "Après que les mois sacrés se seront écoulés, tuez les polythéistes, partout où vous les trouverez" (9, 5), voir aussi 9, 29 ; 9, 36 ; 9, 123.

5 Énoncé à l'occasion de la première grande bataille contre les Qurayshites, celle de Badr, où les musulmans moins nombreux que leurs ennemis, sont assistés par Dieu qui leur envoie une armée d'anges.

6 Voir également 3, 169.

7 Les réformistes n'admettent plus que trois motifs de guerre : la défense contre une agression caractérisée, la protection de la prédication et celle de la liberté religieuse.

8 Pour certaines écoles, il ne faut pas non plus s'en prendre aux paysans et aux artisans ; ne pas conduire donc de politique de la terre brûlée... Il s'agit d'une clause essentielle si l'on considère que la distinction entre combattants et non-combattants ou, dans les termes d'aujourd'hui, entre civils et militaires compte parmi les règles modernes qui ont humanisé la guerre, voir Makram Abbas : http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=EXTRO_038_0219

9 Voir [w.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2001-1-page-137.htm#re28no28](http://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2001-1-page-137.htm#re28no28)

10 Voir Mohammed al-Subaie, *L'Idéologie de l'islamisme radical ; la nouvelle génération des intellectuels islamistes*, L'Harmattan, 2012, p. 70 et suivantes.

11 Cité par Laurence Wright, *La Guerre cachée. Al-Qaida et les origines du terrorisme islamiste*, trad. Anatole Muchnik, Robert Laffont, 2007, p. 32.

12 In Olivier carré, "Le combat-pour-Dieu et l'État islamique chez Sayyid Qotb, l'inspirateur du radicalisme islamique actuel", *Revue française de science politique*, 1983, p. 680-705.

13 Néologisme de Lacan.

14 Dans l'imitation de l'émigration du Prophète et de ses Compagnons vers Médine, suite à leur persécution par les Mecquois.

15 Voir p. 362.

16 Voir l'article de Bruno Étienne : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/131?lang=en#tocto2n6>

17 Selon l'exemple du Prophète quittant dans un premier temps La Mecque, pour mieux y revenir en position de force et briser les idoles.

18 Voir Anne Dufourmantelle, *Puissance de la douceur*, Payot, 2013.

LA DÉSARTICULATION DU TEMPS

In se magna ruunt.

LUCAIN

Nous sommes des échangeurs et des brasseurs de temps.

MICHEL SERRES

Nous avons le temps, vous avez les montres.

Dicton afghan

Une crise interminable

“On a les islamistes qu’on mérite.” La sentence lapidaire de François Burgat résume bien le problème. Il faut retourner la question et se demander en abondant dans son sens : que n’a-t-on pas fait pour fabriquer le monstre théologico-politique ? C’est advenu presque mécaniquement à partir du malaise général, de l’autoritarisme politique dont sont affligés tous les peuples en terres d’Islam, des problèmes posés par l’archaï-cité et par une modernisation allogène. L’instrumentalisation de l’islam par des fous de Dieu, des quérulents, des désœuvrés du Désert, des politicards populistes et des contre-révolutionnaires hallucinés a soumis la foi à des psychopathologies politiques désastreuses. La terreur perpétrée par des émirs délirants et des cohortes suicidaires a fait d’une foi captée par l’archè une machinerie autodestructrice. En déposant sa surcharge de frustrations, d’ignorance et de désespérance sur les grèves d’un monde convulsé, la vague islamiste a réduit le dogme à une peau de chagrin et répandu un peu partout son venin justicier. D’autres composantes que l’archè en emmêlent l’écheveau, mais ce fil rouge y mène tout droit. Ce que, faute de mieux, on appelle la crise est devenue un mal chronique : elle recouvre un horizon global et une fin de siècle qui l’un

dans l'autre croisent confusion et violence. Le possible est barré non pas parce que tout aurait été tenté, ou qu'il n'y aurait plus rien à questionner, c'est rigoureusement l'inverse : tout reste à faire dans ces régions du monde. La jeunesse – qui qualifie autant l'histoire de la plupart de ces nations que leur démographie – est arrêtée, dos au mur.

Il est tentant d'opposer cet état de paralysie – une paralysie bouillonnante de vie – à la déliquescence occidentale à la fin du ^{xx}e siècle. Mais en réalité à cette date les pays musulmans accusent les deux syndromes à la fois¹ : ils souffrent de leurs propres infirmités comme de celles que répercutent la crise, l'hégémonie postcoloniale et la mondialisation. Ce n'est pas un choc de civilisations comme le voudraient Huntington et les islamistes de concert, mais au contraire un emmêlement sans nom de forces à la fois antagonistes et déclinantes. Ce qu'il faut appréhender par-delà les discours des uns et des autres, c'est l'imbrication des problèmes : l'archaï-cité des uns se joint à la décadence des autres pour faire régner l'obscur. Les musulmans sont confrontés à la conjonction dévastatrice de deux formes de dégénérescence, où ce sont de chaque côté les éléments les plus atteints et les plus dangereux qui affectent le politique et enclenchent l'engrenage des hostilités. Dans ce système en fin de course, tout le monde est embarqué, les islamistes comme les régimes autoritaires et les démocraties épuisées ou décérébrées qu'ils combattent.

On n'épiloguerà pas sur la stagnation des pays arabes : la crise n'y est pas blafarde comme en Occident, elle ne présente pas la fatigue ou la bouffissure postmoderne des nantis. On se contentera de dire qu'en dépit de sa jeunesse, l'"homme" ordinaire y naît vieux et entravé, du fait de l'archaï-cité néodespotique, des inégalités, de la ligne de pente conservatrice du religieux, du vide culturel. Mais encore une fois, il a fallu des circonstances particulièrement troublées pour que la "politique" fasse retour sous la forme d'un dissensus déclaré, émanant *de l'intérieur* même d'une religion qui ordonne la modération et l'obéissance.

L'islamisme n'est pas que le prurit d'une génération de "perdants radicaux"² tétanisés par l'échec et le ressentiment. On aurait tort de n'y voir que les états d'âme d'hommes humiliés, sexuellement frustrés, récalcitrants à la modernité ; les revendications d'une jeunesse privée d'espoir, et la défense de sociétés embourbées dans la mal-vie. Il n'y a pas que la précarité, la coercition systématique, et tout ce que fixe le terme de *hogra* ou de mépris du peuple. Et il ne suffit pas non plus de mentionner le dégoût des émigrés ou des diplômés-chômeurs qui, au terme d'une trajectoire escarpée, se voient refuser l'accès à la dernière marche de la réussite. Souvent la radicalisation n'est pas tant le fait de déshérités que d'*émergents* au contraire ; ces jeunes qui ne parviennent pas à gravir l'ultime échelon du mérite censé leur assurer l'avenir, suite à des années d'efforts inouïs, de sacrifices souvent partagés avec leurs familles. Ils ont travaillé dur à la lueur des réverbères, assimilé des langues et des savoirs étrangers ou traversé des frontières plus que gardées, pour se

trouver en définitive floués : sans attaches ni perspectives, et il faut tout au moins mentionner la crasse et l'indignité racistes dans lesquels l'islam et les immigrés sont tenus en Europe. Toutes ces misères, plus pénibles les unes que les autres, ont creusé le lit du mouvement islamiste, mais pour cumulatives qu'elles soient, elles ne suffisent pas à l'expliquer.

Pour produire la riposte viriliste-communautariste, il y eut par surcroît, en quelques décennies à peine, une série d'événements catastrophiques. Liban, Bosnie, Tchétchénie, Iran, Irak, Soudan, Afghanistan, Cachemire, Somalie, Algérie³... une succession de malheurs, *instantanément visibles* sur Internet, qui par leur gravité, leur nombre, leur durée ou leur fréquence se sont abattus et s'abattent encore par rafales sur des peuples musulmans. Les Irakiens, les Afghans, les Tchétchènes ont été écrasés sous les bombes, contraints à la mendicité et à l'exil. Au cœur du vortex moyen-oriental, le Liban multiconfessionnel s'est déchiré. Le monde a découvert avec Khomeiny l'oxymore de la Révolution religieuse. L'Algérie a plongé dans la fitna pendant une décennie, et le Soudan dans une guerre civile génocidaire. Plus que d'autres, les Palestiniens ancrent le sentiment d'injustice. L'Europe a abandonné les "musulmans" assiégés à Sarajevo par les fascistes serbes. Pour couronner le tout, le quarante-deuxième président des États-Unis (G. W. Bush) évoque "les forces du Mal" et "la croisade", tout en parlant de démocratie. L'enjeu pétrolier a généré des conflits, des transactions déplorables, des alliances contre nature, un double langage permanent. Soutenus par les Occidentaux au motif de la stabilité du monde, dictateurs et despotes s'assurent une longévité improbable. Cruelle est la série des guerres, guerres ignobles en Irak, en Afghanistan ou en Tchétchénie qui ont servi d'enjeux dans des campagnes électorales chez les puissants. Guerres asymétriques le plus souvent qui ravagent des nations entières, et se poursuivent par des politiques d'occupation. Guerres à répétition par quoi, de faux prétextes en prophéties autoréalisatrices, l'islam en bloc est redevenu "l'ennemi de toujours". Guerres civiles enfin qui laissent des plaies ouvertes et des maux très persistants.

La remise en cause des pouvoirs en place, de l'Islam d'État et de l'Occident par les islamistes, procède de ce climat qu'aggravent encore des processus de longue durée tels que l'effet postcolonial, la fin de la guerre froide, le conflit israélo-arabe, la mondialisation enfin par quoi les peuples musulmans sont poussés à rejoindre, de gré ou de force, ce qu'on a appelé "*la démocratie de marché*". Les islamistes ne sont pas les seuls à évoquer la décadence de leurs ennemis. À cette date, ils sont nombreux en Occident même à dénoncer l'avènement d'un âge de fer que chacun décline selon son lexique⁴. Crise des fondements, des valeurs et du sens, de la démocratie et de la culture, remise en cause de la modernité et de la technique, marchandisation du monde... Tout est frappé de suspicion, en particulier l'idée de progrès que le Sud lui avait tant envié, et les droits humains qui opèrent selon "deux poids, deux mesures". L'Occident n'est plus seulement perçu comme hostile : pour

beaucoup, et pour les islamistes en particulier, il fait maintenant figure de dystopie.

Il reste que dans le monde musulman en vis-à-vis, le tableau n'a pas cessé de s'assombrir. C'est une débâcle sans nom, marquée par une vitalité explosive d'un côté et par un grand délabrement symbolique de l'autre, de pair avec la richesse affolante d'une poignée de privilégiés. S'y amassent, à l'aveugle et dans le dénuement, des jeunesses désœuvrées, et face à elles des régimes qui ne reculent ni devant la kleptomanie et le crime, ni devant la guerre : des "politiques" où le mépris des peuples et des lois est coiffé par l'impunité. En exemptant ces gouvernants du principe de réalité, la bonne fortune pétrolière donne entière licence à l'aventurisme extérieur et au caprice despotique. La fin de la guerre froide a laminé les dernières forces de gauche, déjà brisées par la répression. C'est une déroute morale et psychique qui, de mal en pis, nourrit l'idée de déclin, l'angoisse eschatologique, et par-dessus tout la foi, la foi éperdue du désespoir. Le Désert croît... Aussi faut-il interroger les régimes de temporalités que tout cela présuppose et induit.

La dyschronie

De tous les écarts qui clivent le viril ordinaire et plus encore l'islamiste, il en est un qui les englobe tous : la dyschronie et le *sentiment* de vivre une non-simultanéité systémique ; une pluralité de régimes historico-culturels mal agencés qui produit un écart calamiteux entre soi et soi, et entre soi et le monde. La coexistence de paradigmes hétérogènes ou antinomiques suscite un malaise existentiel profond, qui ne cesse de troubler les sujets, et entraîne une déchirure de l'être-là. La mondialisation creuse encore ce fossé en frappant certains plus que d'autres. La clôture de l'espace planétaire plisse le temps, et les plaques tectoniques des continents culturels s'entrechoquent en se chevauchant et se fracassant jusqu'à détraquer le rapport au monde et réveiller de vieux démons réactionnaires.

Quand le temps est malmené, l'être se venge et enfante des monstres. Cela s'est déjà produit plus tôt dans le siècle, avec les adeptes d'une modernisation forcée. Pour des sociétés qui ont toujours donné autorité à l'ancien et qui répugnent au changement, cette accélération est proprement traumatisante. Des savoirs et des liens tissés au fil des siècles, dans la lenteur et la subtilité, craquent sous la pression de la modernité et du capital, lesquels entretiennent plus que jamais leurs affinités historiques. Il en résulte une mêlée d'énergies et d'appétits innommables dont la sauvagerie attaque l'humain. L'islamisme en ce sens, c'est cette mondialité à l'œuvre dans les états du Désert, avec des excès et des disjonctions tant matériels que symboliques, la réitération de l'échec et l'humiliation qui s'ensuit ; le tout sous une exposition médiatique sans précédent, dans des sociétés encore régies par la dualité du visible et de l'invisible.

Les pays musulmans n'ont pas l'exclusive de la dyschronie. Rapportée par Ernst Bloch dans les années 1930, cette discordance des temps a nourri le fascisme européen. Elle procède de l'introduction de ce qui, en se voulant rupture, entraîne une incertitude définitive pour l'humain. La modernité heurte de front l'archè, la foi, la tradition, le consensualisme islamique. Elle ne se borne pas à rompre avec le passé, elle déprécie le vénérable et l'ancien, et dans le meilleur des cas les renvoie à l'insignifiance. Il arrive alors que les référents symboliques divergent de telle sorte que le sujet ne se retient plus qu'aux spectres de l'Histoire : aux mythes, aux promesses inaccomplies du passé, aux téléologies messianiques. Ce mal-être dans le temps, où rien ne semble plus synchrone, fluide, fidèle, contemporain à soi, désoriente les esprits et percute les corps. Le trouble qui en résulte génère la nostalgie d'un temps imaginé. Pris de vertige, le sujet s'efforce de sauter d'un paradigme culturel à un autre, d'un fuseau historique à l'autre, au prix d'efforts prodigieux et d'aveuglements volontaires. Pour n'éprouver en fin de compte qu'amertume et désir de retrouver *son* monde : un ordre convenable, une société qui *lui* convienne.

On a oublié que les islamistes ont longtemps été très minoritaires, et que les élites et les politiques avaient dès le début du siècle tourné le dos à l'islam : il s'agissait coûte que coûte de se moderniser. La ligne de partage dyschronique est donc passée partout, en allant de blocages en à-pics, et en divisant les classes sociales et les générations, les citadins des ruraux. Elle travaille surtout le genre, qui en devient le principal marqueur idéologique, le site d'un antagonisme politique déclaré. Analysant le trouble que produit le saut dans la modernisation, le philosophe iranien Daryush Shayegan fait d'abord état de l'humiliation à se trouver sur les bas-côtés de l'Histoire et à la périphérie du monde après avoir connu la grandeur⁵. Mais il y a plus dans cet entre-deux où règnent les distorsions et les hybridations manquées, les incongruités, les fuites en avant. Ce "champ creux" est aussi le lieu du double langage permanent, des extrapolations et des identifications impossibles ou toujours contrariées qui débouchent sur un mélange inexprimable de haine de soi et de dégoût de l'autre.

Que se passe-t-il lorsqu'on a vingt ans et qu'on n'a pas accès aux temps du monde ? Ou qu'on ne se reconnaît pas dans son accélération, sa multiplicité éclatée, ses mutations anthropologiques ? Que se passe-t-il lorsque partout où l'on se tourne, on voit les portes et frontières se fermer, le fossé se creuser avec les autres, avec ces cultures que les nouveaux médias ont rapprochées ? "Comment ne pas avoir le sentiment de vivre dans un monde qui n'appartient qu'aux autres, qui obéit à des règles édictées par d'autres, un monde où l'on est soi-même comme un orphelin, un étranger, un intrus ou un paria ?", dit Amin Maalouf⁶. Un orphelin de culture, un étranger dans sa propre maison, un intrus parmi les siens, un immigré indésirable. Il ne reste plus alors que la fuite coûte que coûte vers l'ailleurs, quel qu'il soit : dans la drogue, dans l'aventure du *harg* (brûler ses papiers pour passer en Europe), dans une

religion compulsive et punitive et, plus loin encore, dans le martyre qui consume tous les malheurs et ouvre les portes du paradis.

Face à la crise et au trouble dyschronique, les islamistes bouclent l'ordre du temps : ils se tournent à la fois vers l'Origine et la Fin, en court-circuitant le présent. Loin d'être historicistes comme le laissent entendre leur insistance sur le passé, ces "hallucinés de l'arrière-monde" sortent le temps de ses gonds. Les curseurs dyschroniques sont logés dans la nébuleuse du sacré, entre le modèle de Médine d'un côté et l'Au-Delà de l'autre. Ce forçage du temps – et du sens – est symétrique à celui commis par les dictatures modernistes. Pour les masses toutefois, il présente l'avantage d'en référer à la foi et à la Loi divine, d'être endogène et non pas d'inspiration étrangère, de relier et de rassurer non pas de déprécier les traditions les plus enracinées, enfin de proposer une construction de soi pouvant élever l'esprit et restaurer l'arché, non pas un programme politique ou économique, bref, d'installer un chez-soi au plus haut, non de briser ce qui sauve.

Délires apocalyptiques

Pour prendre la mesure de la crise, il suffit de relever l'emballement millénariste qui saisit le Machrek à la fin du ^{xx}e siècle. On avait oublié les *fanatiques de l'apocalypse*⁷ : l'incoercible lame de fond qui se lève en temps de détresse et ses fables qui donnent voix au Jugement et à l'effroi. "L'Heure approche et la lune se fend" (54, 1-3). Lorsque les cieux se ferment et que la nuit éclipse le jour, chacun guette les signes dans le Désert. La Terre doit être purgée des tyrans, des femmes dépravées, des étrangers, répètent les prophètes du désastre ; elle est assoiffée du sang des hypocrites et des pervers. Submergés par la crise, les Sunnites (moins eschatologiques en principe que les Chiites) se mettent à recueillir les signes annonciateurs avec une joie mauvaise. Comment le monde ne toucherait-il pas à sa fin lorsque les mosquées sont vides et les cœurs secs, que les hommes s'efféminent et copulent entre eux, et que les femmes sont aux commandes ? La Terre ne va-t-elle pas s'embraser dès lors que Jérusalem a été conquise, et La Mecque profanée⁸, que les pays musulmans sont dévastés par des luttes fratricides ? L'imagerie devient chaque fois plus macabre avec la multiplication des conflits, et d'autant plus *gore* qu'il faut noircir le tableau et en rajouter dans la détresse, pour voir enfin les "armées de la colère" écraser les impies et les maîtres du monde. Faute de repères politiques, le petit peuple se tourne vers des antéchrists borgnes, des *mahdis*, des messies indéfiniment attendus et ajournés, des histoires de complots. C'est une vieille ligne de force qui sourd de la peur et du malheur pour marquer la revanche des déshérités, la vengeance des humiliés. Elle en appelle à la résistance islamique mondiale, tout en se répandant en imprécations antisémites, et en jurant la perte des États-Unis. Jean-Pierre Filiu⁹ rapporte qu'en Égypte l'engouement populaire

est tel qu'il va contaminer jusqu'aux institutions religieuses les plus vénérables. Les groupes islamistes progressent dans ce climat d'angoisse, sur ce terreau propice aux sectes comme aux révolutions, c'est-à-dire aux fractures messianiques des modernes. Les Frères musulmans ne souscrivent pas à cette dramaturgie exaltée, mais ils rôdent dans ces parages, ils ont les mêmes cibles et un lexique analogue : Satan, le *tâghût*, les mécréants, etc.

De l'Origine : exception et exemplarité du Prophète

À propos du mythe originaire dont se réclament les islamistes, il convient de revenir un instant à la figure du Prophète de l'islam logée en son cœur ; plus précisément une fois encore sur l'exceptionnalité de sa position. Il a sillonné le désert, et s'est porté au-delà de la *mort vivante*, dans l'Absolu. À partir de la quasi-essentialité des Sables, il chemine sur la fine pointe où se rejoignent le visible et l'invisible, la foi et la raison politique, occupant ainsi, à l'appui d'une quête centrée en l'Un, un site proprement unique. Il faut l'imaginer qui avance sur cette ligne de crête comme au sommet d'une dune, dans un rapport à la transcendance qui surplombe infiniment la grande Nature et l'anarchie des tribus. Faisant exception, il se trouve à la charnière de ce dont il (se) détache (la *Jâhiliyya*) et de l'illimitation inouïe qu'il révèle aux Arabes. C'est-à-dire qu'il est à la fois dehors et dedans par rapport à son milieu, et par rapport à la Loi elle-même : dans une position liminaire qui a favorisé sa victoire. Seul celui qui outrepassa la règle peut l'instituer : c'est "le fondement mystique de l'autorité¹⁰". Il se trouve aussi à la fois inscrit dans une zone spatio-temporelle très particulière et relié à l'universel : dans le voisinage de la région qui a donné naissance au monothéisme, en toute fin de comète de l'Antiquité tardive.

La ligne de crête qu'il inaugure va tracer de l'Un, instant après instant dans la fulgurance d'une spiritualité en acte, et comme le veut la conception islamique du Temps. On ne rappellera jamais assez qu'originellement *charia* signifie chemin, qui plus est, vers un point d'eau qui affleure ou vers une source de vie offerte et qui s'écoule naturellement. La Loi serait alors cheminement, qui plus est vers ce qui se donne sans contrainte. Jamais définitivement établie, elle doit rester une orientation générale et le maintien d'un cap. En sortant du Désert, le Prophète figure l'exception de l'exception, un redoublement à entendre comme superlatif pour le croyant, et comme génitif. Il soustrait ses fidèles à "l'Ignorance" après avoir vaincu les tribus et gagné leur alliance : il a parlé leur langue, partagé leur mode de vie et composé avec leur "politique". Comme l'illustreront les pensées classiques, son exemplarité n'a de sens que portée à l'universel : autrement dit déliée du désert – sauf à ne retenir de cet englobant que le transcendantal qu'il profile.

Les islamistes qui rabattent l'exemplarité sur une reprise littérale du Message ignorent la portée de cette exceptionnalité. L'erreur est toujours la

même, et elle est pour une large part viriliste. Elle consiste à tout rapporter à l'extérieur, à fixer, et à enfermer, gestes révélateurs d'un genre qui ne serait attaché qu'au versant mortel des Sables. Tout doit être exhibé, présenté comme dans une pureté d'essence et une rigidité hermétique (et non pas intimé, revivifié, pensé) ainsi que placé sous domination et sous contrôle – littéralisme et virilisme instruisant l'un et l'autre l'intransigeance sinistre de l'archaï-cité. Ironiquement, la condamnation coranique des hypocrites et de l'insincérité pourrait être rapportée aux islamistes, même s'il s'agit d'une conduite inverse. Pour parvenir à ses fins, l'hypocrite en effet se plie à la norme sans croire, quand l'islamiste, lui, plie la norme à ses croyances et à ses fins. Dans les deux cas, l'ordre ostensif et creux de la "politique" prévaut sur le religieux, le normatif et la pression du groupe sur le travail intérieur. Croire, c'est obéir aveuglément à la Loi, puisque seul Dieu a une parfaite connaissance du Livre.

Les peuples des déserts ont toujours appelé au dépassement de la survie. Ce mouvement a été radicalement subverti par l'islam qui va le transfigurer au fil des siècles en rehaussant ce qui conjure le néant et la contingence. Déployé en idéalité universelle par la pensée classique, le Message sera décliné selon les époques et la diversité des cultures. L'*ijtihād*, ou l'effort d'interprétation intellectuel supposé accomplir cela, est une traduction, autrement dit une traversée du Sens, un travail forcément imparfait, à réitérer sans cesse de manière à éviter la pétrification de la lettre, une normativité sclérosée, la mort.

Du Prophète, on dit qu'il est l'homme accompli, réalisé (*kâmil*). Cette plénitude peut aussi être illustrée selon le genre, et signifier la complexité du personnage : la pluralité des facettes qui, concourant vers le centre, exaltent toutes ce point d'unité où les dualités sont abolies. Le Prophète est à cet égard *masculin* : posé dans sa relation à l'Autre, l'homme a été investi d'une puissance califale. Et à partir du Sens transcendant qu'il délivre et illustre dans ses paroles et ses actes, le Prophète a enseigné la tempérance (la *phronesis*), diront les philosophes, sous les formes de la médiation et de la médiété. C'est également un homme très incarné, non un dieu : sa virilité l'inscrit dans un contexte dont on a assez dit le particularisme, et elle renvoie à la puissance ainsi qu'à l'ordre du pouvoir. Son destin politique, ses campagnes militaires et ses amours¹¹ ont nourri sa geste : une dimension historique que couronnent la chefferie et la victoire finale. Sans ces contingences très humaines, il ne serait sans doute resté qu'un illuminé du désert, l'un des nombreux gnostiques de la région enfouis dans l'oubli des Sables. Mais revendiquer uniquement cette dimension politique, militaire et érotique, ou lui donner l'avantage comme le font tant ses détracteurs que les islamistes, c'est le rabattre sur le Désert. Et du même coup ne pas reconnaître à la fois son exceptionnalité et l'ouverture à l'universel, et faire litière des ressources civilisationnelles de l'Islam postérieur.

Enfin, on peut avancer que Muhammad est également féminin, au sens où le féminin est classiquement défini comme passif, et où, selon Ibn 'Arabî¹²,

“le Prophète fut créé comme l’adorateur par excellence” qui ne hausse jamais la tête pour s’attribuer la Seigneurie, mais qui ne cesse de se prosterner et de se tenir debout devant Dieu dans l’état de (parfaite) réceptivité. La passivité rejoint ici le ravissement au sens fort du terme : la félicité se mêle à la réceptivité pure dans l’accueil de la parole divine. Plus généralement, elle se donne telle la marque du spirituel entendu comme adoration de Dieu et effacement de soi. Aussi cette part de lui-même représente-t-elle la dimension la plus élevée de l’Être : celle qui doit être tout particulièrement sauvegardée. Bien que ces dimensions soient chez lui indivises, le féminin rapporte donc à la foi plutôt qu’à la politique, et outrepassa en cela l’historicité et le particularisme contextuel du personnage. La virilité peut être remise en question à partir de cette instance supérieure enveloppant toutes ses qualités.

Masculin, viril et féminin, le Prophète de l’islam l’est indissociablement en tant que relié à l’Un, le tressage des qualités s’opérant à partir de ce rapport au divin. Pour Ghazâlî, toute la difficulté consiste non pas à disjoindre ou réduire des attributs inséparables, mais à les échelonner. Chaque attribut s’attache au modèle selon sa puissance – étant entendu que ce penseur situe la mystique au zénith, loin des contingences et des errances de la “politique”. Il est impossible de savoir comment ces qualités prophétiques sont agencées. Mais on peut faire des choix, prendre des décisions politiques : discerner les avatars virilistes du gouvernement de soi et d’autrui, et en débusquer les figures, les mécanismes et les ambiguïtés, soutenir les expressions du féminin ; réinventer le masculin, et en définitive dépasser les questions de genre.

(S’)approprier le Temps

Est *contre-moderne* celui qui (ou ce qui) instrumentalise la puissance de la modernité, et en particulier l’arraisonement technologique du monde, pour consolider et promouvoir ce qui est contraire à celle-ci. La modernité est ainsi amenée à soutenir ce qui la combat. Fréquente dans les régimes autoritaires du xx^e siècle, cette perversion est systématique chez les islamistes, qui ne se privent pas des “bénéfices du progrès”, pour mieux encadrer, transformer et contrôler le corps social. La rigidité doctrinale de l’archaï-cité n’empêche pas la promotion du rationalisme ou certains accommodements avec la Loi si la cause de l’islam et “l’intérêt général” (*maslaha*) l’exigent.

Les Frères musulmans se donnent comme objectif d’approprier le temps et l’identité. Ils se veulent les grands réconciliateurs de la Vérité et du Soi, les redresseurs de ce qui aurait été perverti. Pureté et fierté retrouvées, piété agissante, relativisation de l’époque et des puissances d’ici-bas. En se fondant sur la Loi morale et sur son pilier de granit, le *sabr*, ils projettent une stratégie du long cours. Ce sont des hommes patients, des endurants qui savent traverser le Désert et qui s’érigent contre le temps affolé du monde. Cette

progression méthodique par quoi la Confrérie étend son rayonnement pas à pas et de proche en proche, les installe durablement et les singularise. Les islamistes n'ont pas de philosophie de l'histoire et de pensée politique consistante, pas de projet économique, et moins encore d'aspirations culturelles, mais ils ont des certitudes, et pour les soutenir ils se donnent le temps, les vertus du Temps. Parallèlement à leur territorialisation (ou leur clôture et leur segmentation de l'espace), ils développent un rapport organisé et soutenu à la durée selon le *sabr*, cette persévérance dans le persévérer qui va à rebours de la grande geste et de la parade virilistes. Seule une minorité de jihadistes et de salafistes sacrifie à l'urgence et est pressée de monter droit au paradis. El-Banna a compris qu'il ne fallait pas brutaliser la société comme l'ont fait ses contemporains modernistes, mais gagner les cœurs et les esprits graduellement, par l'exemple : l'islam doit s'attacher d'abord un individu, avant de s'étendre de manière concentrique à la famille, à la collectivité environnante, à la communauté, au monde enfin.

Les islamistes s'enracinent dans la proximité sans perdre de vue leur ambition globale. Inutile de préciser combien leur ancrage social et leur expérience de terrain objectent aux adaptations manquées des modernistes ; et combien cette volonté tranche avec l'immobilisme ou la précipitation des gouvernements en place. Ils rejettent le diktat du nouveau et l'arrachement exilaire qu'il produit, refusent la vitesse, les échéances électorales ou les calendriers des organismes internationaux. Il faut selon El-Banna savoir attendre, s'éprouver, se cuirasser, et le bon moment venu, cueillir le destin comme un fruit mûr. On a toujours tort de sous-estimer la puissance d'obstination du *sabr*, l'efficacité d'une stratégie silencieuse qui oppose ténacité et lenteur à l'accélération du monde et à l'impatience du viril. Les Frères ont résisté à la répression, conquis loyautés et efficacies en substituant leurs réseaux et leurs associations aux organismes officiels. Ce cheminement dans la durée est l'expression même de la *fidélité*, c'est-à-dire de la constance : si comme le veut un hadîth "le *sabr* constitue la moitié de la foi", être un "vrai musulman", c'est se mesurer au Temps. Alors que les potentats n'ont d'autre volonté que de se maintenir et durer par tous les moyens, l'inscription quotidienne dans le temps long et dans la proximité du peuple est la riposte la plus sûre que leur font ces opposants. C'est aussi leur revanche sur les représailles qu'ils subissent, car si les militants islamistes sont broyés, la relève ne tarde pas à se faire jour.

Il reste qu'exposés dès le départ à la répression policière, les islamistes en portent les stigmates. Pour peu qu'on puisse en juger à travers la lecture de leurs textes, de cette écriture pauvre, enflammée, répétitive, l'épreuve carcérale qu'ont connue tous les chefs historiques a informé leur vision du monde ; un monde dont ils sont tenus éloignés et dont ils prêchent le détachement. Cette idéologie est l'œuvre d'hommes brisés qui ont traversé la pire, et qui affirment dans leur recours à Dieu une volonté de justice inexpiable. On ne peut ignorer qu'au début de sa carrière, Hassan el-Banna

tenait le système constitutionnel parlementaire pour le régime le plus proche de l'État islamique idéal. Dans la condition pénitentiaire, la religion devient un *pharmakon* : remède au désespoir et à l'indignité, elle engendre aussi des visions toxiques, une pensée confinée, des ruminations sans fin. Le cœur même de cette doctrine de l'enfermement et de l'obscurcissement religieux révèle la dimension biographique de trajectoires qui, à bout d'être, s'appendent à Dieu.

Les persécutions et la torture n'ont fait qu'accroître, outre la combativité des militants, la tristesse profonde de la doctrine. Ces états de destitution et de souffrance ont fomenté un esprit ascétique et acerbe, quand l'orthodoxie est supposée insister sur l'accessibilité et l'aménité de la religion¹³. La prison génère aussi de la misogynie (ne serait-ce que faute de présence féminine), une fraternisation à toute épreuve, ultimement le jihadisme. Les supplices ont largement concouru à fabriquer un virilisme de combat qui, comme au désert, s'interdit tout abandon, fût-il mystique. La doctrine s'est forgée dans cet étouffement du possible, ce temps circulaire où l'existence devient un passage ombreux dominé par l'attente de l'issue. Et plus les forces au pouvoir les oppriment, plus ils sont amenés à se retrancher dans leurs croyances. Les marques de coercition et de combat sont exhibées avec fierté, tels des insignes : mutilations, dolorisme, culte de la laideur. L'islam sunnite qui, à la différence du chiisme et du christianisme primitif, n'a pas exalté la pénitence et le martyr, se pénètre d'une macération sacrificielle et haineuse.

Malgré les persécutions et les divisions internes, les Frères musulmans et leurs semblables sont parvenus à réislamiser les sociétés et à prescrire le référent religieux à l'ensemble de la classe politique. En Égypte comme ailleurs, le climat de la rue change : les corps avec leur signalétique (voiles, barbe, tache de piété, etc.) et le langage courant montrent une religiosité extérieure omniprésente. Et d'un pays à l'autre, il ne s'agit plus que de nuances dans un prisme transnational, fortement intégré au système global. Mais cette politique de la longue durée est à double tranchant. Parier sur le long cours, c'est aussi courir le risque de l'"amollissement" et de l'usure. Le succès entraîne l'euphémisation du discours, la pente glissante des petits arrangements, la récupération des chefs par le système. La religion est rattrapée par l'esprit mercantile et médiatique des temps. Avec l'ambition "politique" viennent l'autoréférentialité permanente des énoncés, les concessions, les compromissions, les tartuferies du voilement. Le groupe ne manque pas alors de céder aux surenchères internes et au fractionnement groupusculaire.

Mixer la religion et l'engagement "politique", c'est à la fois insuffler à la croyance politique l'incomparable force de conviction de la foi ; et donner à la religion la discursivité de l'idéologie et l'effectivité de l'agir militant ; ce qui au final revient à moderniser les techniques d'endoctrinement tout en reconduisant l'archaï-cité : à promouvoir la contre-modernité. Une fois au gouvernement, les Frères n'échappent pas aux aléas de l'action et aux

vicissitudes du pouvoir. Ils retombent alors dans les embarras du viril ordinaire, récidivent dans une infra-politique que masquent mal la métapolitique sacrale et l'habillage identitaire. De plus, en se faisant récupérer par l'*islam de marché*, les Frères se sécularisent : recodage frivole de la marchandisation et des sociétés du spectacle. Leur goût de l'uniforme et de l'exhibition de soi se charge d'ambiguïtés : le hijâb peut être interprété comme moraliste et disciplinaire, ou indifféremment comme un signe identitaire allant à l'encontre de la mondialisation (ou la traduisant au contraire comme mode).

Il y a toujours eu en terres d'Islam des insurgés, prêts à porter le Coran au bout de leurs lances, des hérétiques qui se veulent plus musulmans que les autres, ou qui refusent la tyrannie du consensus et la tyrannie tout court. Tout comme le syndrome millénariste qui l'accompagne, la surenchère islamiste a tout au long de l'histoire soulevé les foules, puis chuté comme une mauvaise fièvre. Et la question clé de la modernité divise : elle schize les sujets, oppose les extrémistes de l'archaï-cité (les Talibans par exemple) à ceux qui postulent une modernisation *appropriée* (une barbichette parfumée ou teinte, plutôt que de vieux turbans). En réalité, il n'y a pas d'islamisme, il n'y a que des islamistes, la diversité infirmant leurs appels à l'union et leur refus du pluralisme. Le spectre vert est large mais morcelé¹⁴. Et le viril seul n'explique pas cette dispersion des forces. La téléologie peut être commune, mais les islamistes sont réactifs et donc attelés à leurs contextes nationaux. La sentence de Burgat ("On a les islamistes qu'on mérite") doit aussi être entendue dans ce sens. La radicalité tout comme l'agressivité des groupes sont mécaniquement proportionnelles à la violence d'État qu'ils affrontent.

Maîtrise des technologies de l'information, de la persuasion de masse, savoir-faire dans la banque, l'informatique et l'ingénierie, éthique du travail ; l'efficacité des Frères va dans le sens de leur représentation instrumentaliste et dualiste de la modernité. Comme dans la scolastique médiévale, il y a d'un côté ce qui porte atteinte à l'instance spirituelle de l'homme et qui menace les fondations de la cité islamique (la charia dans son acception viriliste, le voile, la famille patriarcale, la moralité des mœurs...), de l'autre, le corps et la vie matérielle (la science et la technique essentiellement, le développement économique). À partir de là, la modernité devient ou bien une machine de guerre contre la foi, ou bien un ensemble de dispositifs techno-scientifiques puissants à intégrer, moyennant, bien entendu, une épuration. Les islamistes ne ménagent pas leurs efforts pour revendiquer l'esprit scientifique et investir les technologies les plus avancées : démentissant l'archaï-cité, ils témoigneraient par là de leur modernité et de leurs compétences.

Pureté des sciences dures et des mathématiques (qui sont autant de signes de la perfection divine), mollesse des savoirs littéraires. Paradoxalement là encore, les islamistes sont les derniers scientistes : ces rationalistes fervents prônent la formule sèche, le syllogisme, l'argument totalisant et économe, et rejettent l'effusion mystique ou la poésie qu'affectionnent tant les Arabes et

les Persans. “Croire c’est agir.” On a constaté une surreprésentation statistique des ingénieurs dans leurs rangs, en particulier parmi les jihadistes¹⁵. On y a vu de la frustration face aux faiblesses et aux retards de leurs pays, en contraste criant avec la supériorité occidentale dans des domaines qu’ils connaissent. Ils se voulaient les élites de la nation, les fers de lance du développement. Nombre d’entre eux se sont retrouvés sous-employés ou au chômage, dans l’incapacité de fonder un foyer – ajoutant ainsi la frustration sexuelle et affective à la désillusion. Ils ont alors fait de nécessité vertu, et embrassé cette idéologie stricte et efficace, portée par un groupe qui se solidarise. Mais ils ne sont pas les seuls ingénieurs à montrer un penchant pour l’autorité : qu’on pense au fascisme européen. En figurant la maîtrise la plus accomplie du siècle, la science et la technique promettent à qui veut l’entendre la domination du monde.

1 Voir Sophie Bessis, *La Double Impasse. L’universel à l’épreuve des fondamentalismes religieux et marchand*, La Découverte, 2014.

2 Voir Hans Magnus Enzensberger, *Le Perdant radical. Essai sur les hommes de la terreur*, trad. Daniel Mirsky, Gallimard, 2006.

3 La liste déjà longue demanderait à être mise à jour et complétée par l’instabilité au Pakistan notamment, par les sommets de cruauté atteints par Daech, et par les massacres commis par Bachar el-Assad en Syrie.

4 Colonisation de la planète et du vivant par la consommation, explosion des inégalités sociales et nouvelles féodalités, homme jetable, culte de la violence et retour de la guerre, société de contrôle et obsession sécuritaire, individualisme forcené, populisme et racisme, médiocratie, crise de l’éducation, du travail et des rapports entre les sexes, etc., on pourrait poursuivre l’inventaire, rien ne semble épargné.

5 Voir *Le Regard mutilé. Schizophrénie culturelle : pays traditionnels face à la modernité*, Albin Michel, 1989 ; et *Qu’est-ce qu’une révolution religieuse ?*, Albin Michel, 1991.

6 Voir A. Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Grasset, 1998, p. 87.

7 Pour reprendre le titre du beau livre de Norman Cohn, *Les Fanatiques de l’Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle*, trad. Simone Clémendot, Michel Fuchs, Paul Rosenberg, Julliard, 1962.

8 En 1979, des membres d’une secte millénariste y prennent des otages pendant le pèlerinage.

9 J.-P. Filiu, *L’Apocalypse dans l’Islam*, Fayard, 2008.

10 Voir Jacques Derrida, *Force de loi. Le fondement mystique de l’autorité*, Galilée, 1994.

11 Dans une société tribale, l’échange des femmes fait reculer la guerre.

12 Voir le chapitre sur Muhammad in *La Sagesse des Prophètes*, trad. Titus Burckhardt, Albin Michel, 1974, p. 207 ; et plus haut dans le texte, “les femmes représentent le principe passif” (p. 204).

13 Non sans tension avec une tendance moralisatrice et austère. Voir le chapitre précédent.

14 Qui va du jihadiste martyrologue et révolutionnaire au puritain aux gants blancs, en passant par le moudjahid ou la victime de guerre, l’ouléma dissident, le fondamentaliste grégaire, le jeune désœuvré et déboussolé, l’opposant aux dictatures ou à l’hégémonie occidentale, l’altermondialiste, l’intellectuel médiatique... sans compter la masse des déshérités et des sans-droits qui “trouvent refuge en Dieu”.

15 Diego Gambetta, Steffen Hertog, “Engineers of Jihad”, *Sociology Working Papers 2007-2010*, Université d’Oxford. Voir <https://www.sociology.ox.ac.uk/materials/papers/2007-10.pdf>

L'ABÊTISSEMENT

Temporalité volée, durée violentée, mémoire saccagée... Frappé au coin du bon sens, l'argument du choc en retour islamiste disqualifie une modernisation qui relève du *forçage*, cette action par laquelle, selon le Littré, "on force les végétaux à donner des fruits avant le temps". Dans un environnement impropre, faut-il ajouter, ce qui ne manque pas de faire violence au sujet comme à l'objet (moderne) qui est plaqué sur l'existant. Le temps n'a pas fait son œuvre, la germination n'a pas eu lieu, le plus souvent on a assisté à une transplantation violente, sur des corps affaiblis et des structures multiséculaires. Cette politique du déni (des peuples et de la réalité) menée au pas de course, en une ou deux générations tout au plus, cette brutalisation de l'être et du temps ne pouvaient générer qu'une réussite limitée ou un rejet : l'expulsion à plus ou moins longue échéance de ce qui se présente moins comme une greffe (limitée à un organe, accompagnée de préventions et de soins...) que comme une chimère, un assemblage tératologique. La première est une opération de substitution contrôlée qui intègre la plus petite différence possible en vue de sauver un organisme malade. La seconde reste un artifice contre-nature, exprimant des désirs inassouvis et irréalisables. Mais il fallait que la substance islamique fût déjà bien dégradée pour produire ces courants d'un autre âge. L'islam n'est pas passé devant le tribunal de la raison ; ou plutôt ceux qui s'y sont essayés au cours de l'histoire ont été le plus souvent combattus ou renvoyés à la marge. L'"homme" se résout mal à une absence de fondements transcendants qui étayent son pouvoir et sa mortalité. Il ne concédera ni sur ses croyances ni sur ses droits, des termes qui, pour lui plus que pour les autres, se recourent et constituent l'essentiel du religieux. De là un penchant légaliste largement exploité par les islamistes.

Et pour dire peu, les déclinaisons "politiques" de l'archè ne concourent pas à l'ouverture d'esprit. La colonie, l'autoritarisme et les crises ont aussi contribué au repli psychique et à la pauvreté intellectuelle. Dans un tel contexte, l'analyse séduit moins que l'anathème et l'hagiographie ; l'herméneutique a moins de chances de convaincre qu'une mimétique de

groupe cultivant l'extraversion et la domination. Converti en slogan "politique", *Allâhou akbar*, l'invocation qui en principe sacralise le dire et l'agir du croyant, est devenue un cri effroyable. Avec les wahhabites, c'est tout l'héritage spéculatif et mystique de l'islam qui est rejeté dans son intégralité, et le fanatisme s'abat sur le monde. Les croyances populaires ne sont pas davantage épargnées : les marabouts et les saint(e) s n'intercéderont plus pour les fidèles. La femme est soumise, la puissance des corps matée, on pourchasse les minorités. Il faut des boucs émissaires pour évacuer la tension et souder le groupe sur la base de l'archè. À Kaboul, Lahore, Alger, Tombouctou, et dans les banlieues sinistrées du monde, on assassine des auteurs, on brûle des bibliothèques, on détruit des monuments. C'est à cette fureur vengeresse contre l'esprit humain qu'on identifie le désert salafiste.

La méfiance à l'égard de la chose intellectuelle, et en particulier des savoirs contemporains, est partagée de tous les islamistes. Encore une fois, l'accent est surtout mis sur la question primordiale du rapport aux femmes. Mais il faudrait tenir compte du ciblage systématique de chaque minorité : débusquer les formes et les lieux de l'antisémitisme et de la persécution des chrétiens, expliciter l'homophobie, rappeler les autodafés et détailler tout ce que les extrémistes ont fait subir aux chercheurs, aux écrivains et aux artistes – tandis que l'idéologie islamiste est déclinée sur tous les médias possibles, dans d'innombrables productions. Elle ne manque pas de révéler, outre l'intolérance, la surdité volontaire du viril devant toute espèce de questionnement critique – et en cela, l'anxiété face à l'altérité et la complexité du monde. L'opinion mondiale s'est émue de l'affaire Rushdie, puis de la destruction des Bouddhas de Bamiyan par les Talibans. Qui parmi les musulmans eux-mêmes sait que la maison où naquit le Prophète, et celle de son épouse Khadija où il reçut ses premières révélations, ont été rasées par les wahhabites au pouvoir¹ ? Le fanatisme pousse au *takfir* (à l'excommunication) et au meurtre. L'assassinat de l'écrivain égyptien Faraj Foda (en 1992) et les exécutions des intellectuels en Algérie pendant la décennie noire (de 1995 à 2005) ont fait éclater au grand jour leur exécution de l'intelligence et de la vie. L'affaire Rushdie n'a été que la bande annonce de ce qui est chaque fois plus apparu comme un abrutissement.

Lorsque le mollah Omar, le petit paysan borgne qui s'est sacré "commandeur des croyants", s'empare de Kandahar (la ville d'Alexandre), au sud de l'Afghanistan, l'un de ses premiers mouvements est de se montrer à la foule sur un toit, enveloppé du "manteau du Prophète" : une relique très sainte sur laquelle il s'est empressé de faire main basse comme un voleur pour se couvrir de l'influx divin. À quoi reconnaît-on le barbare sinon à sa sauvagerie irrespectueuse de tout, y compris de ce qu'il vénère lui-même ? Comment s'étonner d'une régression dans l'abêtissement et la violence, suite à des décennies de guerre ? Il reste que les maîtres penseurs islamistes eux-mêmes (Mawdudi, Al-Banna, Qutb) n'ont jamais été que de pauvres doctrinaires. Quant à la Révolution iranienne, bien que procédant d'un arrière-plan

intellectuel plus sophistiqué, elle a pu être interprétée comme une suite de méprises et de récupérations idéologiques calamiteuses. La pensée d'Ali Shariati, pour ne citer que lui, conjoint tiers-mondisme et réformisme chiite. Face à l'acculturation forcée des Pahlavi, ce penseur, qui a beaucoup inspiré les opposants du chah, entend rétablir l'identité sur les fondements irano-islamiques dont le peuple serait dépositaire, un peuple porteur du chiisme rouge et de "l'énergie révolutionnaire la plus pure". Il faut sauver le pays de l'impérialisme, de la culture d'importation ou de "l'Occidentalite" (*Gharbzadegi*), dit-il, mais aussi du chiisme noir constitué par les mollahs les plus arriérés. Le combat révolutionnaire passera par "le retour à soi" et par la justice sociale. Mais ni le marxisme ni la démocratie libérale fondée sur "l'or, la cruauté et la tromperie" ne peuvent fournir aux Iraniens de modèles appropriés. Un bon gouvernement ne saurait se limiter à de la gestion politique et économique ; il doit également assurer une guidance spirituelle. Si Khomeiny a lu Shariati, les mollahs, eux, ne se sont pas privés de critiquer un recours à des idéologies antinomiques.

Comment ne pas voir les liens de la virilité ordinaire et de la bêtise ? Même enfermement et même vanité sur la base d'une prétention colossale à l'autorité et l'autosuffisance, et dans la volonté de tout réduire à sa mesure. Même assertivité péremptoire et même penchant pour la tautologie et l'essentialisme. Des opinions qui s'appuient systématiquement sur un principe de raison suffisante (rien n'est sans raison), des arguments binaires, une prévention contre le nouveau et l'hétérogène, un penchant pour le mimétique, le littéral et l'obscur. L'ensemble laisse entrevoir un fond de sauvagerie que recouvre mal un empâtement moralisant, et dont on pressent qu'il peut à tout instant remonter à la surface. Il n'a échappé à personne que c'est surtout sur les femmes que les islamistes ont rivalisé de bêtise. Tout se passe comme si à l'évocation de celles-ci les facultés mentales s'enrayaient pour réitérer indéfiniment les mêmes inepties et bassesses. Typique à cet égard est, parmi bien d'autres, la déclaration de Bani Sadr, premier président de la République islamique² sur "les rayonnements scientifiquement prouvés de la chevelure féminine", en vue de justifier le voile – ce tchador dont il faut rappeler qu'il sera aussitôt imposé par Khomeiny, et exalté par des slogans tels que "Porte ton hijâb ou je te cogne la tête".

Toutes les cultures ont leur point d'abjection par quoi elles rejettent ce qui leur est *trop proche*³. Dans les rapports entre les sexes, les lois de la Nature sont rationnelles "comme en astronomie", explique doctement le fils spirituel de Khomeiny⁴, l'ayatollah Mortada Motahari (scientisme et virilisme se rejoignant ainsi dans la même hypostase d'une Vérité une et incontestable). Si Dieu a voulu la domination de l'homme sur la femme et si elle doit se voiler, c'est que "l'instinct de séduction est le propre de la femme" ; et que "dans le domaine affectif, l'homme est le gibier et la femme chasseresse. [...] [alors que] dans le domaine sexuel, la femme est le gibier, et l'homme le chasseur⁵". Dans cette complémentarité parfaite des sexes, les rapports amoureux sont des

parties de chasse où les rôles sont symétriquement échangés, et menés comme à parts égales. En réalité, le “guerrier” qui affronte le monde est une proie bien trop facile pour son épouse, cette petite femme délicate et plutôt stupide de nature qui d’instinct sait ruser avec les sentiments. Elle n’a de cesse de manipuler son seigneur et maître, tout en s’enorgueillissant de l’autorité mâle et de la rusticité de celui-ci. Il faut, dit l’ayatollah, “la remettre à sa place”.

La martyropathie⁶ de Khomeiny : de la cruauté

Que saigne l’Iran pour que la Révolution soit forte.

KHOMEINY

La République islamique d’Iran n’a que deux ans lorsqu’elle est attaquée par Saddam Hussein – lequel ne pouvait mieux faire pour générer l’union sacrée des Iraniens, et soutenir l’implantation de la mollarchie : les guerres ont toujours été les tombeaux des révolutions. Au cours de ces événements inouïs qui ont mêlé radicalisation révolutionnaire et mobilisation ultranationaliste, la fusion du politique et du religieux a exaspéré et sacralisé ce faisceau de croyances, où toutes les instances – Dieu, l’immam, le peuple, la communauté, la nation – ont fusionné dans un océan numineux de religiosité partagée, un syncrétisme exalté produisant ainsi une emprise sans précédent sur les masses. Comment associer un idéal révolutionnaire à la religion et au clergé ? Comment interpréter ce soulèvement populaire qui tout en renouant avec l’Histoire dont les sujets avaient été privés, et qui se situe hors de l’histoire : dans un ailleurs enté sur l’Éternité ? La Révolution iranienne reste un mystère contre-moderne qu’on se gardera bien d’interpréter : il s’agit juste de revenir sur la cause des femmes, et de signaler comment l’extrême viriliste va être supplanté par une autre pulsion érigée en principe sous le signe d’un chiisme dévoyé. Comment les Iraniens sont-ils passés de l’espoir soulevé par le magma insurrectionnel de la “spiritualité politique”, à la lave refroidie des lendemains qui déchantent : d’une communauté retrouvée sans logique de convergence autre qu’une volonté de changement radical à une foi cléricalisée et institutionnalisée – avec ce que cela a impliqué de contrôle social et de légalisme exacerbé, d’ésotérisme messianique et d’esprit de vengeance ?

Pour assurer leur pouvoir et fabriquer le peuple-Un, le peuple rassemblé autour du *tawhîd* – de l’unicité divine et du Guide qui l’énonce –, Khomeiny a fait régner la terreur. Et le pays de l’exaltation collective est devenu celui de la crainte et du deuil public. Placé au service de Dieu et de la charia, le viril est glorifié dans la défense héroïque de la patrie, et honoré au titre de “l’homme nouveau”. L’Iranien doit montrer austérité et froideur à l’image de Khomeiny lui-même⁷. Dans sa dévotion totale à cette unicité indistincte, il affichera l’esprit de sacrifice de l’imam Ali et de ses fils. Il montrera le courage sans

faillie et l'abnégation du soldat, la rudesse et la sévérité du militant, et il rejettera tout ce qui rappelle en lui l'homme d'ancien régime, cet *efféminé*, ce corrompu, superficiel et décadent à l'image de l'Occident. Mais le viril n'est plus premier, il s'y mêle une volonté de transformation totale de soi et de la vision du monde qui va virer à la pulsion de mort.

Dans sa volonté de puissance, le viril courtise la mort, mais il la dédaigne et ne lui trouve aucune vérité en soi. Avec Khomeiny, le régime de valeurs change radicalement : si l'appareil de monstration officiel, le grand théâtre noir des mollahs exalte le courage du combattant et l'âpreté austère du milicien, c'est en effet pour sanctifier leur immolation : une apothéose sanglante où les limites et les tensions sont abolies, et où l'"homme" s'ouvre enfin et gagne l'estime de soi et d'autrui à l'instant de sa disparition. En offrant sa vie à Dieu et à l'imam, et en rendant hommage à Hussein, le petit-fils du Prophète supplicié⁸, il est transfiguré⁹, de même que la mort elle-même. Un culte est voué à cette sombre pulsion sacrificielle qui supprime infiniment (par l'infinition qu'elle projette dans l'Au-Delà) le thymos et sa dépense hyperbolique. Qu'est ce qui amène les jeunes Gardiens de la Révolution à adhérer massivement à cette thanatocratie ? On leur dit que le martyr, celui qui témoigne pour Dieu, pénètre à jamais dans la sphère du sacré où règne la pureté : il se voit pardonner tous ses péchés, ne séjourne pas au *Barzakh* (dans les limbes) et, au Jour du Jugement, il peut intercéder pour ses proches. Cette mort rédemptrice couronne l'existence en accédant à l'Absolu : la mort n'atteint pas le pur, le parfait. Une foi (politique) ensemence l'autre (spirituelle) dans la *passion*, thuriféraires toutes deux du Maître : ce Guide déclaré infallible et qui, pour avoir chassé le malheur et le Mal, commande en ce monde tout en ouvrant à l'autre.

Mais pour répondre à la question, il ne suffit pas de relever l'idéal et le messianisme chiite, l'instruction doloriste et la spirale masochiste qu'elle engène. Selon Farhad Khosrokhavar, ces jeunes vont aussi mourir de désespoir et de dégoût, à l'heure – amère entre toutes – de la décruce révolutionnaire, voire de la perte de cette foi qui avait tout promis à l'instar d'une prophétie : la désillusion est à la mesure de l'espérance soulevée. Transportés par leur "Guide inspiré" dans une grande fête collective, ils avaient insufflé leur jeunesse et leur sincérité à tous les mythes de cette mystique sans pareille qui avait conjoint la force, la justice et le bien, l'humain et le divin. Le désenchantement les rabat sur le désastre d'un monde définitivement perdu, et, comblant fêlures et désillusions, *la mort devient la solution*.

Pour affronter l'armement sophistiqué de Saddam Hussein, Khomeiny a recouru à la levée en masse : il a tablé sur le nombre (c'est "l'armée des vingt millions"), et spéculé sur l'adoration qu'on lui porte, un calcul qui s'est révélé politiquement payant : le régime a été consolidé par cette piété sinistre érigée en ciment de la nation. Une martyrologie voit le jour, avec ses institutions, ses monuments hideux, ses litanies sans fin, ses faveurs dispensées aux

proches des sacrifiés. Cruauté et perversité de la mollahie qui retourne la dévotion du peuple en culte de la mort afin d'assurer sa propre survie ; et qui utilise cette passion comme arme psychologique de guerre. Comment vaincre un fou de Dieu qui ne craint pas la mort, et qui enfourche une pulsion suicidaire lorsque ses espérances l'ont quitté ? Même Saddam Hussein a reculé devant cette fureur sacrificielle.

Comment oublier le calvaire des enfants-soldats, ces petits éclaireurs qui s'élancent au-devant des champs de mines pour ouvrir la voie aux troupes de l'atollah ? "La noblesse est dans la soumission à l'imam", la "perfection dans la pureté", disent-ils. Et le paradis est moins invoqué que la crainte de l'enfer. Le discours de Khomeiny se radicalise à mesure que s'installe une guerre d'usure. La mort naturelle n'est plus qu'un "lit de bassesse", et le martyr "un grand bonheur" pour qui intègre la "caste des purs". La lutte contre le Mal et l'adulation du Guide réclament la pureté "sublime" du sang immolé. Les "martyrs vivants" qui s'engagent – l'oxymore est à lui seul monstrueux – parlent de désir, de fêtes, de noces¹⁰. La vieille expression des ghazis "aller à la guerre comme à ses noces" est récupérée par cet ésotérisme macabre, comme si du cœur même de cet islam supposément authentique sourdait le vieux fond manichéen et gnostique, l'archéologie pré-islamique de la Perse ; non plus celle mégalomane et snob du chah, mais celle des contempteurs du monde qui maudissent la vie.

De Khomeiny, les jeunes miliciens disent qu'il peut tout exiger, même leur vie, puisqu'il a libéré le pays de la servitude et du Mal par amour pour eux ; et qu'il a toutes les vertus, exotériques et ésotériques : il est courageux et puissant comme l'imam Ali, endurant comme son fils Hassan, héroïque et sanctifié comme Hussein. Et parce qu'il incarne le pouvoir du commencement et qu'il détient le commandement, on lui prête aussi, malgré son grand âge, les attributs d'une maîtrise viriliste. Mais cet "ami de Dieu" dont les bénédictions effacent les peines et ouvrent la voie du Ciel, est d'abord et surtout le "sauveur des déshérités" et "le cœur palpitant des masses". Tout le sépare du despote impitoyable et quasiment étranger que représentait le chah. Dans la légende qui se fait jour, il incarne celui qui, comme le peuple, a souffert, connu le deuil, la prison et l'exil, et a su résister, seul, inflexiblement, sans trêve. Le sacrifice va chaque fois plus rehausser ce maître qui réclame chaque fois plus de sang. Le martyr étant "le cœur de l'Histoire" (Shariati), l'Iran devient le pays du deuil volontaire qui culpabilise les vivants. Et il ne suffit pas de combattre et mourir, il faut souffrir une mort atroce dans une déflagration qui dilacère la chair, se vider de son sang comme la bête qu'on sacrifie. Dans cette spirale de l'horreur, il ne suffit pas de souffrir, il faut se réjouir. "Mère, mets tes habits neufs, sois heureuse." Sur l'iconographie officielle, des tulipes rouges fleurissent un peu partout. Et la terre reconnaissante d'Iran salue le martyr qu'elle accueille en son sein, et qu'entoure un chœur d'anges porteurs de la grâce de Dieu.

Bassidji est l'un des noms de cette génération sacrifiée, qui crut retrouver

dans l'offrande de soi l'enthousiasme des premiers moments de la révolution, la ferveur des identifications et des fraternisations collectives. Ces jeunes miliciens issus des classes populaires n'évoquent plus aujourd'hui que le temps des ténèbres où l'Iran, comme possédé, a produit un ordre fanatique, une virilité rustre et sévère, qui a trivialisé le sacré et renié la sagesse et l'autorité des traditions. Pour les petites gens comme pour les bazari (les marchands), ils incarnent la destruction odieuse d'une société qui était ordonnée autour du respect du père et de la solidarité familiale. Dans l'entrelacement de l'amour du Chef et des relations incandescentes forgées au combat, les bassidji ont été les agents et les victimes consentantes d'une politique dite divine. Ils avaient cru construire un monde nouveau, ils étaient manipulés par un vieillard implacable. Et ce sont eux qu'il a mobilisés à nouveau, dans "la lutte contre les éléments contre-révolutionnaires". Après avoir été la chair à canon de Khomeiny, ils sont devenus les chiens de garde de la vertu : ceux qui molestent les femmes, répriment, accomplissent les sales besognes du régime, comme la torture et le viol des jeunes vierges avant leur exécution. À l'extrême en effet, il ne suffit pas de leur ôter la vie, il faut y ajouter le déshonneur et, pire selon leur croyance, l'impossibilité d'accéder au Salut dans l'Au-Delà : en d'autres termes, commettre un crime qui, dans une logique sacrale, pourrait être qualifié d'infini.

La question des femmes est une affaire d'hommes : la perversion triangulaire

Sous le chah, dans l'Iran enivré par l'afflux des capitaux pétroliers, des mondes peuvent s'avoisiner sans partager le moindre référent symbolique. À Téhéran, on croise alors aussi bien la mosquée, l'école coranique et le voile, que le lycée étranger et les dernières modes d'importation. Cette hétérogénéité renvoie à des tensions profondes que la Révolution va mettre en discours. L'échec du projet moderniste des Pahlavi se mesure au vide qui s'est creusé entre les cultures, et coextensivement entre le pouvoir et le peuple. La dyschronie clive la société et raidit la cause identitaire où seront puisés les ferments de cette révolution inédite. Les mouvements de gauche ont rapporté la question des femmes à celle de la lutte de classes, ignorant ainsi une question que les mollahs en revanche ont aussitôt investie à double titre : au nom de l'archè et par opposition au "féminisme" du chah. Comme le soutient Chahla Chafiq¹¹, l'erreur la plus regrettable des gauches (qu'elles soient nationalistes, communistes ou révolutionnaires) a été de ne pas prendre au sérieux cette pierre angulaire de la "politique", dont ici comme ailleurs l'incidence n'a pas été comprise. En la sous-estimant, ces partis ne se bornaient pas à discriminer la moitié de la population, ils reconduisaient la suprématie du principe viril et, par suite, les violences et les blocages de la "politique".

“La femme fait la différence entre l’islam et la pensée occidentale”, dit l’ayatollah Mottahari. Le principe viril est posé en creux comme définition de soi *réactive*. Ce qui détermine l’identité de l’Oumma, l’objet de fierté islamique et de distinction révolutionnaire, c’est la femme – non en soi mais comme prête-nom “politique”, principale occurrence idéologique, prétexte de l’opposition à l’autre. Sa nature et son statut sont mis en avant, portés au centre des débats, et fixés comme jamais par une batterie d’arguments à la fois religieux et “scientifiques”, car elle établit l’archè et l’identité collective. Il n’y a donc pas en “politique” de question des femmes à proprement parler, ce ne sont pour l’essentiel que des questions “d’hommes” qui faussent les thèmes, ou barrent les autres objets de préoccupation. La cause est d’emblée triangulée, en l’occurrence, biaisée par le rapport à l’Occident : par le forçage moderniste du chah et son “féminisme d’État”.

Les “Rouges” et les “Noirs” à l’origine de la Révolution khomeiniste ont partagé une même défiance de l’Autre occidental accolé au monarque comme son ombre tutélaire. Et les premières personnes à faire les frais du trouble identitaire généré par la “politique” des Pahlavi ont été les femmes émancipées des classes moyennes et urbanisées : elles ont été perçues sous Khomeiny comme les principaux bénéficiaires et les incarnations d’un régime “brillant au-dehors, pourri au-dedans”. La présence dans la rue de la “poupée peinte” (la femme maquillée et sans voile) a “contaminé la communauté”. Le corps de cette dévergondée est un agent pathogène qui a “souillé” le corps mystique de l’Iran en faisant proliférer la maladie et l’abjection – l’infection appelant forcément des préventions prophylactiques strictes, voire une mise à l’écart¹².

Bien que limitées, les réformes du chah dans ce domaine (en particulier le droit au divorce accordé aux femmes) avaient troublé beaucoup de monde – hommes et femmes confondus. On ne trahit pas le pacte despotique impunément. Déjà, les lois promulguées dans les années 1930 par son père, Reza Chah, avaient suscité un grand affolement. Celles-ci soulèvent à leur tour la hantise du déshonneur, doublée de l’effroi du déracinement et de l’intégrité perdue. Jugée “petite-bourgeoise” par les gauches, la cause des femmes est aussi présentée comme “le cheval de Troie de l’impérialisme” ; et dans le meilleur des cas, comme soluble dans la libération de la nation. Mais pour les militants, le réalisme politique aussi commandait le report d’un thème impopulaire, susceptible d’amener la division : que pèse le sort des femmes à côté du destin de la Révolution ? Il reste que la méconnaissance de la question est à mettre sur le compte de l’imitation de l’Occident tant dénoncée par ailleurs. Chez ces progressistes aussi, ce furent des reproductions aveugles de l’Autre : des traductions partielles et hors sol d’idéologies et de mots d’ordre étrangers qui les ont amenés à ignorer la centralité et la spécificité d’un problème fondamentalement différent de son inscription européenne. Ces avant-gardes n’ont pas su – ou voulu – voir la portée “politique” de l’archè, du premier pouvoir, et pas davantage les effets d’émancipation générale que

produirait sa remise en question.

Il ne faut pas s'y tromper, la promulgation par le chah de la loi pour la Protection de la famille en 1967¹³ n'était pas destinée à satisfaire les féministes – un mouvement organisé, riche d'écrits théoriques importants, et qui avait fait ses preuves pendant la Révolution constitutionnelle de 1905. Ces changements imposés d'autorité devaient surtout servir son projet moderniste et son image à l'étranger. Les Pahlavi, père et fils, n'ont jamais envisagé autre chose qu'un féminisme *light*, fabriqué de toutes pièces tout comme leur culture d'État. Du reste, ces mesures que Reza Chah avait qualifiées d'"héroïques", ne remettaient fondamentalement pas en question les principes de l'islam en la matière : il s'agissait toujours de produire "des mères éduquées et des épouses soumises."

Toute tension revirilise et rejaillit en premier chef sur les épouses et les sœurs de ces "hommes" en mal de reconnaissance et d'identité. La moindre friction avec "l'Occident", qu'il soit intérieur ou extérieur, se répercute aussitôt, de manière mécanique, sur elles, victimes systématiques du viril ordinaire et de ses "politiques" manquées. Et dans le vide sidéral qui se creuse entre ces mondes, flottent des signifiants indéchiffrables : des rébus, des chaînes de signifiants aux séquences morcelées et sans liens, qui à la fois fascinent et offensent ceux qui les captent de l'extérieur. Le voile est un expédient commode pour recouvrir à peu de frais les troubles qu'entraîne la méconnaissance.

La Révolution, le hijâb, la mort

"L'absence de hijâb signifie l'absence de virilité", clame un slogan des années 1980. Le fameux Dévoilement (*Kashf-e hijâb*) que Reza Chah (ou Pahlavi I^{er}, empereur de Perse de 1925 à 1941) imposa aux femmes en 1935 fut pour les mollahs, une "catastrophe nationale", responsable de "l'émasculation des hommes et du clergé". Par la volonté du prince, l'ordonnancement de la cité tout entière avec son langage, ses règles, ses mœurs, est jeté à bas du jour au lendemain. Affront et scandale devant l'infamie, répulsion mêlée d'effroi. Pour la majorité des Persans, ce n'est pas la femme qu'on libère, mais Dieu et son Prophète qu'on offense, et par voie de conséquence le musulman qu'on agresse dans ce qu'il a de plus essentiel et qu'il tient pour sacré. La "défaite de l'homme" marque la fin d'un – ou du – monde : les soubassements de l'islam et de l'ordre social sont menacés. La rue est devenue "la bouche de l'enfer", au point que certains hommes préfèrent rester chez eux plutôt que de voir les femmes exhiber leur "nudité" au-dehors, et la société tout entière "livrée à la fornication". Quant aux femmes, elles sont nombreuses à ne plus sortir de chez elles que la nuit en cachette, voilées telles des spectres du passé. L'inversion serait comique si elle ne laissait entendre la violence ressentie.

Le dévoilement forcé n'eut cours qu'entre 1936 et 1941, mais pour nombre de femmes comme pour leurs "gardiens", cela ouvre l'ère du doute et du soupçon permanent. La femme "libérée" voit le moindre de ses mouvements inspecté et surinterprété, ses mots auscultés de près. Un bouleversement aussi lourd de sens requiert un nouveau rapport au corps, d'autres codes de décence et de civilité, un autre érotisme, toute une rééducation des mœurs, une redéfinition de l'érotisme du public et du privé... Et il faut adjoindre au choc provoqué par cette normativité l'institution du couple, qui elle aussi ébranle le viril dans son économie domestique. Ce grand chambardement ne sera pas analysé ici, pas plus que d'autres thèmes d'inspiration kémaliste, et que l'évolution autocratique du régime ou que le culte de la personnalité qui s'ensuivit. Qu'il suffise de dire qu'un désaveu de la tradition aussi brutal heurte aujourd'hui encore les Iraniens : ce n'est pas sans amertume qu'ils établissent un parallèle entre les femmes dévoilées que Reza Chah fit escorter par des agents dans les années 1930 et celles qui, deux générations plus tard, sont harcelées par les bassidji.

Que le voile soit ôté ou imposé est en ce sens indifférent puisqu'il s'agit toujours d'une réglementation autoritaire, décrétée d'en haut. Au xx^e siècle, à partir de la triangulation (post) coloniale ou hégémonique, le voile est devenu la signature "politique" par excellence : le premier marqueur public qui sous d'autres noms (morale, identité ou modernisation) révèle le viril ordinaire ; un appendice mobile et léger du harem qui s'avère un dispositif de pouvoir¹⁴ singulièrement efficace et avantageux pour ce régime. Et ce qui démultiplie la force symbolique de cette simple pièce d'étoffe est moins la sacralité (de la Loi, l'archè, ou l'identité) qu'il est censé véhiculer que sa polysémie. Aussi demande-t-il à être manié avec prudence. Les méprises peuvent s'avérer désastreuses. Les jeunes femmes de gauche qui ont revêtu le tchador pendant la Révolution y ont vu à la fois une offrande presque mystique à Khomeiny et le symbole du Peuple, et par là même de l'identité et de l'unité nationale retrouvées. Ce voile, qui abolit les classes sociales et met un terme à l'aliénation infligée par le chah, est passé pour l'emblème d'une réconciliation fraternelle avec soi et avec l'Histoire : le hijâb a été la bannière de l'utopie en marche. Il est vrai que Khomeiny avait donné des gages avant son retour en Iran. "Nous accorderons toutes sortes de libertés aux femmes." Et il avait ajouté – l'a-t-on entendu ? Pouvait-on l'entendre alors ? – "nous prendrons bien sûr des mesures contre la corruption [des mœurs]. Et il n'y a pas de différence à cet égard, entre la femme et l'homme".

À peine arrive-t-il au pouvoir qu'il ordonne aux femmes de se voiler, geste fondateur qui institue l'archaï-cité. Le hijâb rend le statut de la femme visible et lisible, conformément à l'extraversion du viril et à l'embrigadement disciplinaire du régime. Et il reterritorialise tout l'ordre du pouvoir : comme le veut la tradition, il articule la morale et la "politique", mais agit au détriment du masculin également. Après avoir été l'un des opérateurs de la Révolution elle-même, le voile devient son fétiche, l'étendard d'un régime qui sera appelé

à évoluer mais qui n'en finit pas en ses débuts de réprimer, condamner et corriger – une hyperbole (le viril) appuyant l'autre (le pur). L'hétérosocialité est placée sous contrôle le plus strict, l'espace public scindé, la population encadrée et hiérarchisée. “Votre femme, qui est votre possession, est de fait votre esclave”, dit le très estimé ayatollah Yazdi. Très vite les pleins pouvoirs patriarcaux écornés par le chah sont rétablis, et le climat social change : sont interdits la danse, le chant, les cosmétiques en dehors de chez soi, etc. On punit la “malvoilée” (*bad hejabi*) et celle qui refuse d'obtempérer est flagellée, incarcérée. L'enfermement et la surveillance accrue des femmes vont signaler les difficultés croissantes du régime. Mais bien que la virilité soit symboliquement rehaussée, le sujet viril lui-même est mis au pas : la souveraineté ne se partage pas.

La “guerre imposée” contre l'Irak a marqué un régime qui s'est donné le jihâd pour fondement. L'engagement militaire devant être poursuivi “jusqu'à ce que la fitna disparaisse du monde¹⁵”. Virilisme messianique, embrasement du nationalisme et du fanatisme, violence continue et indifférenciée de la terreur. Cet État entend dominer les esprits et les corps, régenter l'espace du dehors et du dedans, se projeter sur ce monde et l'autre. Totalitarisme de l'Absolu. Le régime se porte au-delà de la “politique” et de ses logiques hyperboliques, il régenté toutes les dimensions de l'être. Révolutionnaires, les mollahs purifient aussi la tradition, condamnent l'ordre du passé et ses complaisances voilées. Ils s'en prennent à l'homosexuel et à la femme du passé dont l'infantilisme et la passivité “parasitent le corps social”. Et pour éduquer le peuple de Dieu, ces populistes usent d'images superlatives. Le hijâb est “le bouclier contre le monde” (ayatollah Motahhari¹⁶), le garant de la vertu contre les forces sataniques qui assiègent les humains. L'homme est un prédateur, un obsédé qui, perpétuellement tourmenté par le désir, reste un animal par nature. Les sexes ne sont jamais seuls, le démon leur susurre la tentation en s'attachant au corps de la femme – ce corps qu'il ne faut pas même dévoiler “en imagination”.

Si dans ce domaine les deux sexes sont quittes dans le péché, c'est tout de même la femme, cette séductrice par essence, qui mène l'homme à sa perte. Un rien, une voix, l'ombre d'un sourire le troublent, l'affolent, le renvoient à sa bestialité profonde. La plus petite brèche dans le mur peut tout emporter de ce monde et l'autre (ayatollah Azari Qomi¹⁷). Fragilité de l'homme et de l'ordre qu'indéfiniment il défend et reconstruit. D'un autre côté, les mollahs s'empressent d'affirmer que l'Islam n'aime pas la chasteté. Cette femme si pudique de jour est invitée à se déchaîner sexuellement la nuit pour satisfaire son mari. Elle n'est autorisée à se refuser à lui sous aucun prétexte (ce qui passe outre l'orthodoxie)¹⁸. C'est que la jouissance sexuelle est source de santé pour l'individu et la collectivité. Un homme frustré voit ses facultés intellectuelles décliner, et il sème partout le désordre. Il faut s'incliner devant l'adéquation admirable de la nature humaine et de la Loi divine, soutiennent les mollahs : par sa physiologie même, la femme est destinée à l'espace du

dedans et à la maternité. Pour assurer son bonheur et le salut de tous, elle doit être renvoyée *intra-muros*. Pour le philosophe Soroush¹⁹, à l'époque (ses positions politiques ont beaucoup changé depuis), la femme a été créée pour servir "de médiation à la perfection de l'homme", préparer l'homme à accomplir son devoir, lui permettre de manifester sa virilité et le rendre digne de [la volonté de Dieu]". Elle n'a d'autre vocation que de servir ce qui constitue la dignité de son maître, une virilité voulue par Dieu. La règle (coranique) veut qu'en remplissant son devoir de mari – en pourvoyant aux besoins de sa famille – il gagne en contrepartie des droits : il commande, autrement dit accomplit sa nature. Elle, de son côté, veille à son foyer (c'est son *jihād*) après avoir été cédée par contrat par son père, moyennant le *mahr* (le prix de sa virginité). Le corps de cette femme devient l'objet de propriété de celui qui peut en exiger le plein contrôle.

Puisque la sexualité est une chose excellente à tous points de vue, les mollahs rétablissent la polygamie et le mariage temporaire, ainsi que le prix du sang et la lapidation. Et ils invitent les jeunes à se marier au plus tôt, en portant l'âge légal pour la femme à treize puis à neuf ans à cette date. L'héritage des biens immeubles et du foncier pour la femme est aboli : elle ne saurait qu'en faire puisqu'elle est en charge de la vie domestique et de l'éducation des enfants. Mais il ne faut surtout pas trop l'éduquer elle-même. Et à cette date, elle n'accède que très difficilement à l'université, moyennant un examen de moralité, et l'inaccès à certaines matières (le droit, les sciences politiques, les mathématiques). On la dissuade aussi d'avoir un emploi. La société est soumise à ce que le régime présente comme la "culture du *hijāb*" et que d'aucunes ont appelé "l'apartheid des femmes".

Le tchador étouffe les plaintes et enveloppe les tensions de ses longs plis noirs : la femme est intellectuellement déficiente et éducatrice, investie de ce seul emploi et privée de ses enfants par l'État qui s'en charge. Discriminée et invitée à participer à la vie "politique". Reléguée et chargée d'incarner la nation dans l'adoration du Guide suprême, etc. Rien de tout cela ne semblera outré à qui connaît un peu la question, on retrouve nombre d'appréciations prémodernes – à ceci près que c'est toujours l'interprétation la plus restrictive qui prévaut, que la plupart des réserves de la loi sont annulées, et qu'au moins deux mesures passent outre la charia : l'autorisation du mariage sans le consentement de la femme ainsi que l'abolition de l'héritage des terres et des biens fonciers. Les mollahs ont tout sacrifié à l'archè à travers leur haine des femmes du chah et du modèle occidental.

Il reste que le viril a toujours reculé à l'épreuve du réel. La guerre et les problèmes économiques vont contraindre les mollahs à montrer moins de rigueur. Le droit de vote des femmes fustigé dans les années 1960 par Khomeiny ("le chah s'amuse", avait-il ironisé) devient "un devoir divin". Vertigineuse, la croissance démographique qu'il avait appelée de ses vœux l'amène dans un deuxième temps (en 1989) à autoriser la contraception, et même l'avortement sous condition. L'inversion se révèle particulièrement

remarquable à l'université où, désormais majoritaires, les femmes réussissent mieux que les hommes. Évoquant sa trajectoire personnelle, le prix Nobel Shirin Ebadi rapporte qu'elle est devenue "comme un cactus dans le désert, fort dans la survie". Elle écrit aussi : "Au lieu de me taper la tête contre un mur, je deviendrai comme de l'eau et me coulerai sous la porte²⁰." Comme nombre d'Iraniens, elle acquiert l'art dérisoire et subtil du voilement. Si la condition des femmes a beaucoup évolué, les mollahs ne cèdent pas sur le hijâb, qui garantit la virilité ordinaire et l'idéologie religieuse : pour subsister, l'ordre binaire doit conserver ce fétiche qui sauve les apparences et identifie politiquement le régime.

1 "The Destruction of Holy Sites in Mecca and Medina", *Islamica Magazine* (Center for Inter-Civilizational Dialogue Inc.), n° 15, p. 3.

2 Qui ne compte pas parmi les plus rigides du nouveau régime.

3 Voir Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur : essai sur l'abjection*, Seuil, 1980.

4 M. Motahari, *La Question du hijâb*, trad. par C. Jalali, Al-Bouraq, 2000.

5 Voir Chahla Chafiq, *Islam politique, sexe et genre. À la lumière de l'expérience iranienne*, PUF, 2011.

6 Néologisme de Farhad Khosrokhavar.

7 Voir sa réaction souvent commentée lors de son retour en Iran. À la question d'un journaliste : "Que ressentez-vous ?" Il répond : "Rien." Quelques semaines plus tard, c'est sur le toit de sa propre maison que se déroulent les exécutions des généraux du chah.

8 Le fils de Fatima (la fille du Prophète) et de Ali (le dernier des Califes véridiques) est le prince des martyrs et le troisième imam vénéré par les Chiites. Massacré à Karbala par les troupes du calife omeyyade, son cadavre est décapité (680). Une relecture révolutionnaire de son mythe par les intellectuels islamiques en fait le symbole du combat contre l'oppression politique du recours à la lutte armée contre l'injustice et le Mal.

9 Voir F. Khosrokhavar, *L'Islamisme et la Mort : le martyre révolutionnaire en Iran*, L'Harmattan, 1995 ; et *Anthropologie de la Révolution iranienne : le rêve impossible*, L'Harmattan, 1997.

10 "Le monde est un obstacle à la perfection qui consiste à rejoindre Dieu [...]." "Je m'en vais rendre un tout petit service à l'islam par l'effusion de mon sang, pour me délester de ce fardeau." Et il s'y mêle une relecture du mythe de Hussein : une adulation qui ne remémore pas, n'éclaire pas, mais cultive le supplice tout en embrassant le désespoir.

11 C. Chafiq, *Islam politique, sexe et genre, op. cit.*

12 Présentée comme une femme-objet superficielle et frivole, l'Iranienne moderne incarne aussi l'image de la tentatrice qui s'exhibe, dépense sans compter, et veut par surcroît prendre la parole. Derrière la mise en cause du "vide matérialiste" et de la société de consommation qu'elle est supposée représenter, on retrouve les projections virilistes de monstration de soi, de dépense et de parole.

13 Qui pour l'essentiel restreint la polygamie et la répudiation sans les abolir, donne à la femme le droit au divorce et porte l'âge du mariage à dix-huit ans.

14 "Un ensemble résolument hétérogène comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques ; bref, du dit aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on établit entre ces éléments [...]. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante [...], ce qui suppose qu'il s'agit là d'une certaine manipulation de rapports de force", Voir G. Deleuze, "Qu'est-ce qu'un dispositif ?", in *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1989, p. 185-195.

15 Selon l'ayatollah Montazeri, un des chefs de file de la Révolution, pressenti comme successeur de Khomeiny puis écarté en 1988 ; il est présenté comme un défenseur des droits civils et des droits de la femme.

16 M. Motahari, *La Question du hijâb*, op. cit.

17 Grand ayatollah réputé pour ses positions conservatrices critiques de celles de Khomeiny lui-même.

18 Qui la laisse libre de son corps pendant le ramadan, la prière, ses règles...

19 Opposant au clergé iranien, ce réformiste distingue la part de contingence ou les facteurs socio-historiques de la Révélation, de son essence divine. Il marque également une séparation de la religion comme idéologie identitaire, et comme vérité.

20 Voir S. Ebadi, *La Cage dorée*, trad. Joseph Antoine, L'Archipel, 2010.

ARABIA DESERTA

L'Iran n'est pas le seul foyer contre-moderne parmi les pays musulmans. Il n'est de meilleure illustration de ce détournement de paradigme que l'Arabie saoudite en bloc. Le royaume est un étrange hybride sous perfusion pétrolière. Et l'image qui s'est imposée est celle d'une boîte noire : on sait ce qui en sort ou qui y rentre, on ignore ce qui se passe à l'intérieur, en particulier dans les têtes. Il y a encore fort à faire pour appréhender ce pays qui enclot l'épicentre de l'islam, mais que son puritanisme et son hermétisme archiviriliste ont rendu impénétrable. Et qui fort de ses pétrodollars, exporte tant et plus son idéologie wahhabite dans le monde sunnite. On se cantonnera ici à quelques remarques centrées sur la question des femmes, puisque ce régime conjugue néodespotisme et islamisme radical.

On relèvera tout d'abord l'extrême singularité du pays qui se décline sur divers plans : par le désert, le plus aride de la planète d'abord, ce Quart Vide qui en occupe le cœur ; ainsi que par les lieux saints de l'islam qui en font l'*axis mundi* des musulmans. Par son pétrole également, "don de Dieu aux purs" et par-là même validation du régime et de la bigoterie "politique" qui régent ce royaume. Par le wahhabisme donc, cette religion proprement sectaire qui est au fondement de l'État, et la rigidité qui, aux antipodes de la tempérance canonique, la caractérise. Par son nom propre qui n'étant autre que celui de ses maîtres comme chez les Ottomans, porte la signature d'un néodespotisme revendiqué. Par la vitesse, la radicalité, et l'extension de la modernisation suite à la découverte du pétrole, et la schize dyschronique qui s'ensuit. Par son hermétisme systémique et complet, et enfin par la nature de ses relations avec les États-Unis.

De plus, l'archè n'a pas ici l'exclusive de l'hyperbole, elle joue en tous sens, puisque les instituant (désert, sacralité, richesse, despotisme, puritanisme, modernisation, "géopolitique"...) sont tous portés à l'extrême. Ces polarités redondent et s'articulent de manière extravagante : comment associer chacun de ces déterminants et la méga-richesse de l'État et de la société ? Est-il possible d'accorder puritanisme et jouissance virile ? Hermétisme, néodespotisme et vie moderne ? Comment absorber la violence

du choc symbolique entre bédouinité, rigorisme religieux et société de consommation ? Comment gérer tout cela ? Sinon sous le voile, et par l'hyperbole islamiste seule en mesure de développer un tel particularisme. Ce n'est pas sans risques en effet qu'on se revendique d'une exceptionnalité aussi poussée, surtout lorsqu'elle ne répond que de la Providence. Comment, à l'ombre de cet Islam intransigeant entouré de faux-semblants et d'artifices, et protégé de Dieu et des États-Unis, ce régime parvient-il à se maintenir ?

Pour définir l'Arabie des Saoud, il y a aussi deux pactes. On sait qu'au désert, la parole donnée fait loi. L'accord de non-belligérance et d'assistance mutuelle entre des tribus prolonge la *'asabiyya* en suspendant la virtualité de la violence. Respecter ses engagements dans des conditions "politiques" aussi volatiles que celles des tribus est une gageure, une preuve de puissance donc – que l'islam a moralisée¹. Le premier pacte, dit du Nadj (1744), noue l'alliance d'un guerrier et d'un prédicateur, et il est constituant. L'imitation du Prophète s'est dédoublée, comme c'est le plus souvent le cas à l'origine des dynasties. Rares sont en effet en terres d'Islam les chefs ayant la capacité de maîtriser à la fois le masculin et le viril, et de se gagner la reconnaissance des "hommes" sur tous les plans (symbolique, politique et militaire). Généralement, l'un assure la souveraineté et la puissance conquérante, l'autre apporte la légitimité et la distinction symboliques : il y a dissociation des rôles et des fonctions et dépendance mutuelle. Une telle dualité implique nécessairement une fragilité de structure, la tension toujours possible entre les deux pouvoirs : entre la dynastie des Saoud, et celle d'Ibn Abdelwahhab (1703-1792), le fondateur d'une religion archipure : un islam radical et nu, qui fut dénoncé en son temps comme hérésie sectaire et innovation blâmable (*bid'a*). Il faut également noter que l'État des Saoud a été intermittent : la fitna des tribus triomphant de la souveraineté monarchique, il s'est délité en 1818 avant de réapparaître en 1824, et de nouveau se perdre dans les Sables en 1891.

"Il faut quitter le désert, c'est une terre de mécréance", dit Ibn Saoud, le père de l'État moderne (en 1925). Et en l'occurrence, sortir du désert revient non pas à conquérir et s'étendre, mais à territorialiser l'espace en sédentarisant les sujets : fixer des Bédouins tendanciellement anarchiques et insolents pour mieux les contrôler. L'Arabie est aujourd'hui le pays le plus urbanisé du monde ; une nation peu citadine au sens khaldounien du terme – mais guère bédouine pour autant. (Ce pays échappe à toutes les catégories politiques d'usage.) La première rébellion "islamiste" contre la monarchie – qui l'est pourtant déjà – a été le fait des Ikhwane (des Frères), une confrérie qui constituait la garde rapprochée du roi. Pour ces moines-soldats – des figures récurrentes en islam qui mettent la foi au service du viril, ou inversement – se citadiniser revient à trahir leur vocation de guerriers et du même coup la cause de l'islam. Désireux de poursuivre un jihâd sans frontières, ils se retournent contre leur chef ; lequel chef s'est de surcroît rapproché des Anglais après la Première Guerre mondiale afin de moderniser

son pays². Pour asseoir véritablement l'État, c'est-à-dire consolider le trône et tenir les tribus en lisière, Ibn Saoud s'allie à l'étranger et se despotise. La répression de ces Frères (1929) va contribuer à durcir un pouvoir déjà autoritaire, qui va développer toute une théologie de la soumission au souverain. En parallèle, le thymos, la fierté, l'ardeur à combattre, l'honneur, toute l'intransigeance aristocratique est détournée et convertie par le théologien en rigorisme moral. Ce jihâd intérieur infligé par l'État est institutionnalisé à travers la création d'un Comité pour l'édification du Bien et la répression du vice. Morale du jugement, soumission absolue à la Loi, homosocialité sévère, c'est le credo islamiste en sa réduction la plus pure.

Le deuxième pacte, dit du Quincy, repose sur l'échange du pétrole contre la protection du fort. Il est scellé en 1945 entre Ibn Saoud et Roosevelt en route vers Yalta³. Les Américains s'engagent à défendre le royaume contre toute menace extérieure. La sécurité du pays – plus exactement de la dynastie – participe désormais des “intérêts vitaux des États-Unis”, pas moins. L'alliance tient du pacte tribal : elle est nouée entre deux chefs dont l'un, plus puissant, se doit désormais de protéger et défendre l'autre, sans se mêler de “sa vie privée”. Elle ne garantit que des intérêts bien compris, sur la base de nécessités vitales pour les deux parties. Mais elle ne rapproche en rien des peuples que tout sépare (malgré un très vague et lointain écho puritain et viriliste ; et en dépit du consumérisme et des emprunts technocratiques et militaires des Saoudiens aux États-Unis).

Comment devient-on un ultra dans un pays qu'étouffe déjà un ordre islamico-despotique ? Pourquoi et jusqu'où peut aller le déportement fou du viril et du pur, l'un avec l'autre, l'un contre l'autre ? Le Comité des Grands Oulémas et la police des mœurs veillent à ce qu'il y ait toujours plus de vertu et de contrôle. Face à une modernisation autoritaire et conduite de manière sauvage, le viril affaibli a reculé devant le pur : plus exactement l'hyperbole a fui dans la Transcendance. Et fatalement, la disjonction s'est surtout fixée sur les rapports entre les sexes. Le grand mufti Ibn Baz n'a-t-il pas dit que “les femmes manquent d'intelligence et de religion” ? Leur moindre mouvement hors du champ domestique (même une visite chez le médecin) est placé sous la surveillance et l'autorité légale d'un “gardien” (*mahram*) pouvant être leur propre fils.

Le monde va découvrir avec stupéfaction l'ampleur du fossé dyschronique en 1990, lorsqu'une quarantaine de Saoudiennes sont sanctionnées pour avoir pris le volant de leur voiture, au lieu de se faire conduire par leurs chauffeurs. L'épisode se situe au lendemain de la guerre du Golfe, pour laquelle le roi Fahd a sollicité la protection des États-Unis contre Saddam Hussein – démarche contestée par certains, au titre d'un déficit de virilité et d'honneur, quand d'autres sont échaudés par la présence de non-musulmans sur la terre sacrée du Prophète. Le zèle religieux renchérisant sur l'orgueil national, la guerre soulève une opposition déclarée au régime.

Je ne pensais pas vivre jusqu'au jour où je verrai la fille de la péninsule

*se moquer des principes.
Elle s'emploie à retirer son voile comme si elle appartenait à une
Oumma dont le souverain bat en retraite...
Elle ignore que l'Oumma est régie par la religion, que c'est Dieu qui la
protège et la soutient...
Peut-être as-tu été induite en erreur par le sécularisme ou qu'un loup
pervers t'a incitée...
Ainsi au plus fort de la guerre tu revendiques d'abandonner ton voile
et tu le fais savoir... Où est le père protecteur ? Où est le mari dans une
maison où ce sont les femmes qui ont le pouvoir et qui donnent des
ordres⁴ ?*

Commis par un universitaire, ce poème dit tout : dans ce monde peuplé de loups pervers, les “hommes” ont failli à leur devoir de domination/protection. Le roi lui-même n’a pas su défendre son pays du vice propagé par les étrangers. L’islam a donné des droits à la femme quatorze siècles avant les Nations unies. Et si l’homme cède un tant soit peu sur son autorité, tout peut filer et se délier, la religion, les bonnes mœurs, le pays entier, l’Oumma. L’assujettissement conjoint puritanisme et schème viriliste, la dogmatique soutenant plus que jamais l’archè. Comment dès lors tolérer que des femmes se mettent en mouvement, qu’elles soient libres de circuler partout et de prendre les devants, que l’Arabie devienne un pays “vulgaire et licencieux” comme les autres, que La Mecque soit souillée...? On retrouve aussi le vieux cliché selon lequel il n’y a pas pour les femmes de plus haute prérogative que l’oisiveté – *a fortiori* dans une économie où les hommes eux-mêmes ont été longtemps déchargés du travail (un trait de plus de l’exceptionnalité saoudienne), cette servitude étant assignée aux étrangers, aux subalternes, et longtemps aux esclaves⁵.

Les Saoud ont confisqué le pouvoir après avoir triomphé des autres tribus, et le luxe a ramolli la virilité du désert. Cette Maison s’est octroyé tous les droits, à ceci près que l’archè doit donner des gages aux religieux, et que la dogmatique est littéraliste.

Le sacro-saint, quel qu’il soit (honneur ou religion), doit être tenu à distance, préservé du Mal et de la souillure. Sanctuarisé de part en part, ce pays n’a connu que l’enfermement à l’image d’un harem, terme qui résonne singulièrement dans ce contexte, puisqu’il évoque aussi le lieu le plus saint de l’Islam (le *Masjid al Harim*, la Grande Mosquée de La Mecque, avec la *Kaaba*, ou la Pierre Noire, au centre). Dès lors que les différences tribales et régionales vont s’estompant avec la modernisation de la nation, la distinction saoudienne se reporte à la fois sur une stricte séparation des sexes (les revenus du pétrole et du pèlerinage à La Mecque permettant la duplication des infrastructures) et sur un hermétisme porté à l’échelle du pays tout entier.

L’incident des femmes au volant n’entraîne pas un dressage disciplinaire comme chez les mollahs chiïtes, mais davantage d’enfermement et de voilement. Si la domination “politique” peut sembler plus ouatée qu’à

Téhéran après la Révolution khomeiniste, elle n'en est pas moins très réelle⁶. La société ne s'ordonne pas d'une logique totalitaire, mais d'une exacerbation despotique contre-moderne sous l'égide du religieux que soutiennent les revenus du pétrole. C'est pourquoi la "politique" procède essentiellement du patronage : paternalisme monarchique, évergétisme princier, philanthropie islamique à l'intérieur comme à l'extérieur du pays. Les princes dépensent à qui mieux mieux, tandis que le contrôle social est délégué aux clercs et à la police des mœurs. Le régime joue de plusieurs registres et d'un partage plus ou moins fluctuant des fonctions : protection et libéralités pour les Saoud, surveillance et contrôle pour les oulémas.

La domestication de la société passe donc par l'inquisition et par l'argent : les largesses princières neutralisent toute contestation, la paix et la stabilité sociales sont payées par la rente pétrolière. Plutôt que de s'en prendre frontalement à l'opposant, le souverain préfère coopter ou transiger, c'est-à-dire acheter et donc amollir. Pour désamorcer toute velléité de dissidence, étouffer un scandale ou des manœuvres de sérail, se gagner clientèle et fidélités, le monarque fait pleuvoir sa générosité en amont. Il lui arrive aussi, dans sa grande mansuétude, de pardonner. L'État absout ici, sévit plus loin, et surtout il quadrille, censure, corrompt. Comme dans tous les régimes pétroliers, les problèmes peuvent être escamotés par la richesse. Cependant, le schéma despotique est complexifié par l'autorité des religieux : dotés d'une police et d'institutions importantes, ceux-ci gardent une emprise énorme sur des consciences pieuses et dépolitisées. Les princes multiplient (en vain) les dotations à leur endroit, pour qu'ils ne se mêlent pas de politique, et se contentent de gérer l'offre des biens salvifiques. Le viril est forcé de composer avec cette caste qui peut tenir la dragée haute à ces autorités, aux motifs de leur débauche et de leur dilapidation des ressources. D'autant que la puissance des Saoud tient moins à leur légitimité, leur prestige, ou leur popularité qu'à leur capacité de redistribuer la rente et au pacte du Quincy.

La question de la conduite automobile des femmes sera régulièrement posée, et les oulémas y opposeront à chaque fois un veto catégorique⁷. Fournissant le meilleur prétexte aux rapports de force "politiques", elle finit par cristalliser un enjeu idéologique. Comme ailleurs, la cause des femmes reste le moyen le plus commode d'affirmer son pouvoir et de regagner de la popularité à bon compte. Et comme ailleurs, le viril ne s'attachant plus que dans le patriarcat, cela devient un enjeu central. Au moment de la guerre du Golfe, la présence sacrilège des chrétiens sur le territoire a désaccordé la relation déjà sensible entre les princes et les clercs. "Les Américains ont voulu changer la condition de la femme." L'infidèle s'en est pris à "l'honneur sacré" des Saoudiens, et il a souillé le pays. De là, la réaction du pouvoir : le roi sévit contre ces femmes parce qu'il doit faire acte d'autorité. En demandant protection et en ouvrant le pays à des non-musulmans, il a failli. Il lui faut montrer ses muscles, rassurer la société, apaiser les clercs, lesquels sont eux aussi tenus de remplir leur rôle : ils renchérissent dans l'interdit. Tout dans ce

régime est double, et donc duplice, divisé, incertain.

L'ambiguïté islamiste est plus structurale que jamais. D'un côté, le pouvoir saoudien a donné des petits signes de changement, le roi Abdallah ayant fait de la cause des femmes et du dialogue des religions des priorités. De l'autre, il met l'accent sur la rapidité et l'ampleur des mutations : il faut protéger une société passée "en une génération de l'analphabétisme au doctorat". À preuve encore de la mutation, le fait démographique : la natalité monte en flèche, puis diminue pour ainsi dire de moitié⁸ en des temps records. Comment, après la *tafra*, le boom pétrolier, la dyschronie ne serait-elle pas explosive ? Extrême prudence du pouvoir donc, et double discours procédant moins d'une volonté que d'une impuissance. Le régime est paralysé par sa bicéphalie et par l'incapacité à surmonter les écarts générés par la rente pétrolière. La société réagit en renchérissant de purisme⁹.

C'est que l'Islam est resté la matrice du Sens, l'horizon indépassable que projettent les ultras comme les autres : incessamment diffusées et commentées, les prescriptions virilistes adressées aux esprits et aux corps sont profondément intégrées. Et non seulement il n'y a pas d'autres référents symboliques, mais on s'attache au *tawhîd* : à l'unicité divine au sommet de l'Être, à l'exclusion de tout le reste. L'écart théorique entre islamisme officiel et dissident ne renvoie qu'à de l'insignifiance (nuances vestimentaires, arguties sur des questions de rhétorique). Dans le désert puritain, la parole du grand mufti, ce maître des fatwas, est déclarée infaillible. (Ibn Baz, qui occupe la fonction de 1993 à 1999, s'est notamment distingué par un opuscule prouvant que la terre est plate.) C'est cette dogmatique aussi indigente qu'offensive qui est propagée de par le monde. Comme les disciples de Qutb, les wahhabites s'en prennent à tous ceux qui n'adhèrent pas à leurs vues. C'est dire que l'impopularité des Saoud auprès des autres Arabes et des musulmans en général ne tient pas seulement à leur emploi de la richesse, mais à leur ethos dominateur, obtus, et hypocrite. On a oublié combien dans le passé, malgré tout le prestige des Lieux saints, les peuples musulmans étaient choqués par leur fanatisme sectaire et leur fureur iconoclaste. (Si, au début du XIX^e siècle, les Ottomans interviennent militairement en Arabie, c'est en raison de l'indignation soulevée dans l'Empire par les ravages commis par les Ikhwane à Médine.)

Comment devient-on plus pur que les purs ? Stéphane Lacroix insiste moins sur le rapport au temps (la dyschronie, la contre-modernité, le culte de l'Origine) que sur l'espace¹⁰. L'hermétisme néodespotique et puritain induit l'absence totale d'espace public. De plus, à l'intérieur de la forteresse saoudienne, tout est cloisonné, segmenté, enclos. Le régime doit quadriller la société, se préserver de la corruption du monde et régler les antinomies du viril et du pur. Pour y parvenir, il ne voile pas, il élève des murs. Et il sanctionne moins qu'il ne divise. Clivé lui-même, il sépare, disjoint, isole. À la largesse des ancêtres bédouins au désert, se substituent le retranchement et la fragmentation d'une société qu'encerclent déjà la Loi et le Jugement de

Dieu. Éloignés du commun, les maîtres ne se sont jamais mêlés au reste de la société. Les hommes sont séparés des femmes, les autochtones des étrangers, les travailleurs des patrons, etc. C'est un pays barricadé et hérissé de barrières internes : partout de la disjonction, de la surveillance et du contrôle. Dans cette population strictement rangée par sexes, par tribus, par régions, par castes, où chaque groupe est tenu à l'écart des autres, même les institutions ne communiqueraient pas entre elles. Il faut imaginer un monde sans autres échappées que le séjour (virtuel ou réel) à l'étranger et le voilement. Le pouvoir du monarque et de son clan s'assure de cet éparpillement des forces et de l'absence de vision globale qui en résulte.

Dans ces conditions, le changement ne peut advenir que du dehors. Et il advient en effet sous l'influence des Frères musulmans : persécutés chez eux, en Égypte, ils avaient trouvé refuge en Arabie, auprès des Saoud hostiles à la vague nationaliste arabe. En réaction aux grandes mutations des années 1970, "l'opposition" prend des formes très particulières¹¹ : il ne s'agit pas de contestation à proprement parler, et moins encore de politique. Et cela passe moins par le viril que par le pur, sous la forme d'une dispute sur les rapports entre authenticité et modernité, ou entre repli identitaire et ouverture, à l'encontre de la schize et de l'hypocrisie qui travestit la vie sociale. Le problème politique s'est déplacé : le viril est partout, mais exclusivement domestique, amolli et gras. Il n'est pas question d'émancipation, il s'agit juste de faire barrage aux tentations du monde qui bat aux portes et s'insinue à l'intérieur par la voie des télécommunications. Sous l'influence des Frères musulmans, il y a comme un enfièvrement, une poussée de dévotion, une soif de vérité : c'est la *Sahwa*, le Réveil islamique – lequel ne prêche pas le retour à l'islam puisqu'on ne l'a jamais quitté, mais la lutte contre l'hypocrisie de la vie sociale et la corruption morale. Si les islamistes égyptiens ont apporté peu d'éléments théologiques nouveaux, ils introduisent en revanche leurs méthodes et leur sens de l'organisation : pétitions, adresse aux princes, manifestations. Mohammed Qutb édulcore l'enseignement de son frère Sayyid, en lui ôtant tout caractère séditionnel et égalitaire : l'accent est juste mis sur l'éducation morale (*tarbiyya*).

Dans ce contexte, la société s'éveille, construit des mosquées et finance les islamistes de par le monde. Elle ne se libère pas, elle se décroïsonne un peu¹². Le Pouvoir prend le parti de sacrifier le clan des modernistes qu'il avait vaguement soutenus au départ. La police religieuse qui, il faut le souligner, est un corps de volontaires, grossit. Et lorsqu'éclate l'affaire des "conductrices impudentes", les sahwistes crient au complot des "libéraux" et obtiennent gain de cause. La guerre du Golfe leur a donné l'occasion de se dresser ouvertement contre le régime. Faute de structures solides, la mouvance ne tarde pas à se segmenter et s'enliser. Mais c'est d'elle que viendra le soutien aux jihadistes de par le monde – en particulier aux Afghans après l'invasion de leur pays par les Soviétiques.

- 1 “Respectez vos engagements”, dit le Coran (5, 1) ; “Tenez vos engagements” (16, 91).
- 2 C’est dire que les questions qu’on retrouvera sur la présence de non-musulmans (des instructeurs britanniques) sur le territoire sacré sont anciennes et qu’elles ont laissé des traces.
- 3 Il a été renouvelé par G. W. Bush en 2005.
- 4 Cité par Amélie Le Renard, in *Femmes et espaces publics en Arabie saoudite*, Dalloz, 2011.
- 5 L’esclavage n’a été aboli qu’en 1968.
- 6 Le bilan des droits humains est effrayant : maltraitance très répandue des enfants, traite des femmes, torture et peine de mort systématique pour l’adultère, le viol, l’apostasie, la sorcellerie, l’espionnage...
- 7 L’interdit a été levé le 28 septembre 2017.
- 8 L’État conduit au départ une politique nataliste et la moyenne est alors de huit enfants par Saoudienne. Dépassé par ce surcroît démographique, le gouvernement fait marche arrière : la pilule est mise en vente libre. Dans ce pays puritain, c’est un paradoxe de plus justifié au nom de l’islam, une religion qui consent au plaisir de la chair, tout en protégeant les femmes du désir des hommes.
- 9 D’autant qu’en règle générale, l’enrichissement pétrolier aurait plutôt desservi la cause des femmes. À en croire les (rares) féministes saoudiennes, les règles vestimentaires étaient moins sévères dans le passé, les contrôles moins pressants. Et l’accès des femmes à l’éducation ne compenserait pas le retour en force de la polygamie que les nouveaux riches peuvent désormais se permettre.
- 10 Stéphane Lacroix, *Les Islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, PUF, 2010.
- 11 Le débat s’engage dans les années 1980 sur des questions de styles : de querelles littéraires entre Anciens et Modernes (*sic*), ou encore de différences de styles de vie entre “occidentalisés” et traditionnels. Mais la ligne de clivage finit par atteindre la hiérarchie religieuse elle-même.
- 12 Avec l’extension du mouvement, certains sahwistes se donnent de nouvelles grilles de lectures intellectuelles, introduisant les sciences humaines qui étaient ignorées des académies et des oulémas de cour.

L'INSOLENNITÉ PERDUE DES AFGHANS

Khans et Talibans, seigneurs de guerre et chefs de clans vénérables, femmes fantomatiques, châtiments corporels et exécutions donnés en spectacle dans des stades à Kaboul, brigades islamistes démontées, soldats étrangers “bunkérisés”. Cette étude qui a commencé dans les Sables jâhilites s’achève par une incursion en Afghanistan. C’est qu’on y reconnaît quasiment tout l’éventail des virilités, avec leurs propriétés, leurs ordres “politiques” et les apories consécutives, depuis la fierté aristocratique jusqu’à la radicalisation islamiste la plus fruste, en passant par les dévoiements despotiques et féodaux des chefs de guerre, et par des modernisations aberrantes. Les arêtes y sont vives, les schèmes quasiment purs comme au désert. Et il s’agit là aussi d’un destin territorial et d’une virilité qu’on pourrait qualifier avec Carl Schmitt de “tellurique¹”.

Les Afghans en effet sont confrontés à une nature hostile : un désert rocheux et des steppes arides à peine tempérés par quelques îlots fertiles. De ce milieu que les Hindous désignaient avec effroi comme le *Rôhh* (la montagne) découle de la précarité, et une certaine grandeur en parité avec la Nature : l’homme y développe un caractère altier, rude, bien trempé ; une virilité aristocratique qui, dispendieuse et belliqueuse, assure péniblement la survie. Il faut se battre pour arracher à la terre la subsistance, et pour accaparer les ressources permettant de mener à bien la carrière virile. Dans le passé, ces “hommes” aguerris sont devenus des ghazis : ils ont conquis les Indes au ^{xiii}e siècle et constitué des empires. Des monarques tels que Mahmûd de Ghaznî (mort en 1030), Babur (le “tigre” fondateur de l’Empire moghol, mort en 1530) ou Ahmad Shah Durrani² marquent leur mémoire. Cependant, chaque fois, la gloire monarchique ne dure guère plus qu’un cycle khalidounien. Et faméliques et fières, les tribus des montagnes ont toujours préféré gagner du butin plutôt que pousser la charrue. Traditionnellement adonnées à la razzia et au brigandage, elles ont récemment encore, pendant la guerre contre les Soviétiques, cédé au trafic : rompant alors avec leur ethos aristocratique, les Afghans ont versé dans les systèmes mafieux que génèrent souvent les conflits armés, et précipité une guerre civile qui a amené les

Talibans au pouvoir.

À propos du territoire encore, on a dit de ce pays enclavé et situé entre plusieurs continents qu'il semble hésiter entre le Moyen-Orient et l'Asie. Défendu par sa barrière rocheuse, l'Afghanistan est toutefois désavantagé par sa localisation sur la carte : ce corridor pour envahisseurs a été présenté comme "la chèvre entre deux lions" : l'Angleterre et la Russie se sont longtemps disputé ce morceau de choix, toujours convoité par les stratèges : le contrôle de cette région ouvre l'accès au reste de l'Eurasie, à l'océan Indien, et de là à la domination mondiale. Les États-Unis y ont perpétué le Grand Jeu des Britanniques, et commis les mêmes erreurs que leurs prédécesseurs. De plus, les voisinages ont pesé de tout leur poids : l'état-major pakistanais en particulier et ses services de renseignements (ISI) se sont impatronisés, au prétexte (contestable) de s'assurer une "profondeur stratégique" contre l'Inde³.

À se pencher un tant soit peu sur l'histoire des Afghans, on vérifie aussitôt que leur réputation de "fossoyeurs d'empires", n'est pas usurpée. Ici le viril n'est pas à la parade, la guerre reste sa vocation première. Cherchant à prendre pied dans le pays, Darius, Alexandre, les Scythes, les Parthes, les Kushans, les Huns, les Arabes, les Mongols, les Persans ont été repoussés. Les Anglais y ont subi l'humiliation la plus cuisante de leur histoire coloniale (1838-1842). Des Soviétiques enfin, les Afghans ont précipité la chute. "Que peuvent faire ces paysans en pantalons bouffants contre une telle force ?", avait dit Sokolov, un général de l'Armée rouge. Une "force élémentaire" a tenu en échec "la perfection technique et industrielle" de l'armée russe : "un scandale pour tout esprit rationaliste et utilitariste"⁴. Le récit national se prévaut de cette mythologie grandiose, avec, dans la lumière, l'héroïsme et la gloire que chantent les aèdes et que reprennent encore les couplets sur Massoud, le lion du Pandjshir ; et dans l'ombre, le stoïcisme douloureux du genre, la séduction de l'anarchie, la cupidité des prédateurs, la cruauté. Ce viril refusant de plier et de négocier, on le retrouve dans l'isolement des vallées, la fragmentation des tribus, des clans, des partis politiques qui reproduisent encore les mêmes antagonismes de toujours. "La vengeance est un plat qui se mange froid" serait un dicton pachtoune.

La nation ne fait pas corps naturellement, c'est une fabrication dont le nom propre lui-même aurait été donné par les Anglais au XVIII^e siècle. Avec sa cinquantaine d'ethnies et sa division entre Sunnites et Chiïtes, l'Afghanistan se compare à un manteau de derviche : la trame est discontinue, bariolée, fragile. Mais les Afghans ont l'esprit fort et tourné vers le Ciel. "Leur haine indomptable des règles et leur amour de l'indépendance individuelle sont les seuls obstacles à ce que le pays devienne une nation puissante", écrit Engels en 1857. Leurs ennemis le savent qui soufflent sur les braises de la colère et de la jalousie. Prise en tenaille entre manipulations extérieures et petites guerres intestines, la monarchie n'a imposé aux tribus qu'une tutelle intermittente et limitée. Le régime communiste n'est pas parvenu à s'imposer

malgré la terreur. Le pays a résisté aux Soviétiques, et loin de se stabiliser après leur départ, il a implosé (1992-1996). L'Afghanistan est alors devenu le type même de l'*État failli* : dans l'incapacité d'assurer la paix civile, de garantir le fonctionnement des institutions et de contrôler ses frontières, pour avoir perdu le monopole de la violence.

La fitna qui s'est ensuivie a ouvert la voie aux Talibans. Suite à des décennies de troubles et d'ingérences, l'hybris des "commandants" (des seigneurs de guerre) a balayé toutes les médiations. Sans garde-fous et sans intercesseurs, ces "hommes" se sont abandonnés à un déchaînement de violence suicidaire. Durant des siècles, le dissensus tribal avait produit l'instabilité chronique mais contenue que cultive le viril. Cette fluctuation constitue l'un des fils rouges de cette histoire guerroyeuse, l'autre étant la résistance aux conquérants. Communautaires selon l'Oumma d'un côté, selon le *qawm* de l'autre (le micro-groupe tribal qui assiste l'individu et auquel il s'identifie), les Afghans rechignent devant le moyen terme que représente la nation. Ils ne doivent leur unité qu'à l'Islam et au jihâd. Le pays reste divisé en *yaghestan* rebelle, en marge de l'autorité publique, et *hokoumat*, zone soumise à l'État et donc à l'impôt.

La première résistance à l'État-nation vient de ceux-là mêmes qui ont dominé la région pendant trois siècles : les Pachtounes. Ce groupe ethnique qui fut longtemps majoritaire se signale par son code d'honneur, le *Pachtounwali*. Leurs valeurs comme leurs mœurs "politiques" présentent des similarités avec celles des Bédouins ; ce qui accrédite encore l'idée du façonnage du viril aristocratique par l'austérité et la force du milieu naturel. Il n'y a rien d'étonnant à ce que les Arabes venus combattre les Soviétiques aient cru y reconnaître les attributs du désert ; et que les Européens aient été fascinés par ces "hommes" fiers qui cultivent l'esprit chevaleresque et sont rétifs à toute domination. Le mélange de noblesse et de dureté, la générosité, la souveraineté qu'on leur prête devant la mort ne peuvent que captiver et emballer le verbe. La virilité aristocratique a toujours inspiré la littérature et insufflé du lyrisme. Du reste, l'archè doit beaucoup à ces chants, et comme les Arabes du désert, les Pachtounes sont poètes. Ce panache a également inspiré les Anglais, lesquels se sont piqués de parité et de fraternité avec une "race martiale" : ce sont, disaient-ils, des adversaires "dignes de nous", qui, contrairement aux Hindous efféminés, "nous regardent en face" : des "hommes" qui vont tête haute, et non du gibier d'empire ; des purs enfin, non contaminés par le matérialisme et les mièvreries de la civilisation.

Universel à quelques variantes près, l'homme d'honneur couronne les masculinités. L'ethos qui le porte fascine au point d'en faire oublier la violence et les revers "politiques". Si la virilité garde un sens, c'est d'exalter cette dimension aristocratique ; il est difficile de concevoir narcissisme plus intransigeant et arrogant à la fois – un trait expliquant l'autre. Cet "homme" attend moins la reconnaissance d'autrui qu'il ne répond de lui-même et de son lignage : de sa "nature" de grand, des engagements qu'elle implique et qu'il

dit suivre librement. Rien n'étant jamais assez élevé pour satisfaire son orgueil, il se soutient de la souveraineté ou de l'insoutenable. André Green⁵ a reconnu dans l'honneur un narcissisme qui, paradoxalement, se nourrit d'une exigence morale extrême. Une fixation à la mégalomanie infantile s'allierait ici à un idéal du moi tyrannique : non content de se reprocher de n'être jamais que ce qu'il est, le Moi ne se pardonne pas davantage de prétendre à toujours plus qu'il n'est. Cet "homme" qu'oblige l'estime de soi se grise de bravades, de privations et de *sabr*, et cette ascèse le rapproche de Dieu. Ne pouvant toutefois se contenter de cette élévation, il fait de sa vie un désert. C'est qu'il lui faut "une satisfaction négative" : un plaisir dénié et occulté, un désir de non-désir qu'il nomme honneur. Plus il se prive et se rend à son orgueil, plus il se le reproche et se trouve en défaut. Dans ce processus hyperbolique traversé de fulgurances et d'"holocaustes intimes", le sujet se perd en gageures et en défis de plus en plus abrupts – jusqu'à y perdre la vie.

Les Pachtounes sont souverains en ceci qu'ils n'ont pour contrainte qu'une très haute idée d'eux-mêmes : le *Pachtounwali* est exigeant jusqu'à l'absurde. Il requiert de cet "homme" individualiste et frondeur le devoir de solidarité et l'attachement à la terre des ancêtres – une terre que ces guerriers se disputent par ailleurs. Et dans cette société acéphale, chacun est tenu de s'engager pour le groupe, sans céder pour autant sur son indépendance. *Nâmus*, *nang* ou *ghairat*, l'honneur tient l'existence de chacun, hommes et femmes, à hauteur de cette exigence pendant des générations. L'"homme" ne peut s'y soustraire sans perdre ce qui l'authentifie comme tel : l'estime de soi et celle de son groupe. On connaît les valeurs et les failles du viril aristocratique. Elles sont singulièrement similaires d'une région à une autre. Le courage reste la première qualité, la *virtù*⁶ qui commande les autres, et qui légitime la domination et la prédation. Cette force d'âme qui se voudrait presque désinvolte ne peut qu'être innée. Les Anglais disent que la guerre est "le sport des Pachtounes". Elle prolonge la "politique" en actualisant la tension toujours latente entre ces "hommes" fiers, qui ont le culte des armes et de l'exploit. On se bat pour "*zan, zar, zam*" : la femme, l'or, la terre, prétextes à célébrer la virilité : le Pachtoune combat pour gagner en réputation et s'enrichir – et circulairement.

Mais les tribus vivent et guerroient sous la dissuasion de la vendetta. Et les hostilités sont encadrées par des intercesseurs religieux (maître spirituel ou chef de confrérie, *pir*), l'essentiel étant qu'elles servent avant tout ce qui définit ce viril, le porte au pinacle et le perd : cet impératif d'honneur qui transcende la foi et la raison. La virilité devient pour ainsi dire une religion, où ce sujet toujours en dette vis-à-vis de son idéal paie cher de sa personne pour signifier son rang. Idéellement, la souveraineté est *rien*, parce qu'elle ne se soutient que de l'intransigeance. Mais à se vouloir absolue, elle s'avère impossible. En sorte qu'elle est secrètement accommodée, le viril s'autorisant en coulisses des manœuvres et des détours moins honorables. Et plus la parade miroite, plus ce voile s'épaissit. Il peut y avoir loin des métaphores

poétiques aux réalités de la “politique”, le jeu s’avérant pipé, *unfair*, ou trivial. Les “hommes” ne l’abandonneront pas pour autant ; ils feront juste en sorte que ce guerroiement ne monte pas aux extrêmes : qu’il ne s’étende pas aux plaines, et ne plonge pas le pays entier dans l’anarchie. C’est ce qui s’est produit pendant la guerre civile au lendemain de l’occupation soviétique.

Revendiqué de tous, l’honneur est aussi la norme cache-misère du viril ordinaire. Dans les sociétés musulmanes, on ne compte pas les femmes assassinées et sacrifiées en son nom, les scandales étouffés dans le chaudron domestique, les procès iniques : maris haineux, géniteurs inqualifiables qui préfèrent sacrifier leur fille plutôt qu’encourir la honte, frères qui ne trouvent d’autre moyen d’affirmer une virilité rabaissée, prétendants éconduits, héritiers spoliateurs, tribus qui règlent leurs différends... Les ordres virilistes ne manquent pas de cruauté, mais insistera-t-on jamais assez sur ce qui se trame à bas bruit et en toute impunité, derrière les seuils : le climat de terreur feutré que les petits despotes font régner intra-muros ? Le même homme plie devant ses maîtres et tyrannise femmes et fils chez lui. Sacralisé, l’honneur passe pour le cœur de l’identité au prix de drames inouïs, et plus prosaïquement d’entraves permanentes, d’aberrations quotidiennes. Du Pakistan à la Turquie et au Maghreb, les sociétés édifiées sur cette base peuvent consacrer des ressources prodigieuses d’énergie et d’intelligence à se voiler, élever des murs et des interdits pour dissimuler leurs angoisses et leur déchéance. D’autant que le viril ordinaire tendrait plutôt à s’exempter des vertus qui l’obligent. Il réduit l’honneur à son contraire, la honte, ce sentiment centré non sur l’estime de soi mais sur le regard d’autrui. Ce qui était gagé sur le dépassement de soi ne trahit alors plus qu’une virilité inverse, sacralisée et élevée au même rang que l’islam. Le halo pseudo-aristocratique qui entoure encore l’archè est ce qui rend cet amalgame possible. Mais sur ce point comme sur bien d’autres, le problème procède fondamentalement de la confusion du masculin et du viril.

Tout en se réclamant de l’islam, l’honneur tire son origine de la coutume – du *Pachtounwali*, Loi qui précède l’islam (c’est la tradition des ancêtres, ce qui défie le Temps) et qui contredit par son intransigeance et son âpreté l’éthique de modestie et de tempérance. Fondée sur l’ancienneté comme dans toutes les sociétés traditionnelles, l’autorité de l’“homme” ne coïncide pas toujours avec la charia. Le Pachtoune présente des vertus islamiques ou compatibles avec l’islam (fraternité, droiture, loyauté, protection du faible...) et inextricablement, des traits archaïques qui ne sont pas moins estimés et poursuivis. La vertu ne relève pas ici de la voie moyenne, mais de la capacité à tenir au plus court et d’une main ferme une bride tressée par deux impératifs posés comme homogènes, qui expriment un narcissisme moral et entraînent l’“homme” dans une carrière accidentée. En réalité, ici comme ailleurs les masculinités se confondent, et elles abusent l’une de l’autre. L’homme est amené à négocier de quelque manière que ce soit s’il ne veut pas périr. L’archè prend le masque de la vertu et s’assure d’étranges détours. Le

Pachtoune se soutient d'une exigence folle, endure le *sabr* au-delà de la mesure, et dit témoigner pour le Bien, quand il sert son honneur, et fait payer sa dette virile par les autres, en particulier par ses femmes.

La femme pachtoune n'est donc pas déliée du code aristocratique : à chacun son honneur et ses chaînes. En assurant l'extension du réseau d'alliance et de solidarité tribales, elle est un gage de puissance parmi d'autres : *zan*, *zar*, *zam*. On craint sa faiblesse et sa force ; de là son destin de soumise, que les guerriers présentent comme parallèle au leur. Il est légitime selon eux que les femmes paient leur part de souffrance puisqu'ils protègent l'honneur, et que la pauvreté est le lot de tous. Ce que les humains ont en partage, c'est l'âpreté du vivre, non l'égalité : les "hommes" ne sont égaux que devant Dieu, et ils aspirent furieusement à ne pas l'être. Associés au nom, à la "race", à la religion, l'honneur comme la souveraineté ne se fractionnent pas, ne se marchandent pas, ne se déclinent pas sur un mode mineur. Du reste, la *diyât* (en pashtô) ou le prix du sang réclamé par l'islam, n'est jamais qu'une concession arrachée à la dernière heure. Comme le prouvent les récidives et la reprise des hostilités, elle exprime une inadéquation d'essence. Seul le sang paie le sang. Si ce n'est l'individu concerné qui s'en charge, son fils ou son petit-fils en reçoivent la mission. Que pèse le temps face à l'Absolu ?

À la fin du xx^e siècle, seules des sociétés dyschroniques comme celles du Pakistan, ou des groupes très périphériques au Waziristan se revendiquent encore de ces lois. Plus égalitaires et plus sévères que les autres, les Pachtounes des collines établis le long de la ligne Durand se targuent de n'avoir jamais payé l'impôt, et d'avoir toujours eu leur territoire "sous *purdah*"⁷. La terre-mère est restée pure puisque ses fils sont des seigneurs qu'honore un code sans pareil. Comme les Bédouins, les Pachtounes aiment la dépense, source de distinction et d'honneur. Chez eux, les règles de l'hospitalité, ou du *nanawatai*, sont exorbitantes. Mais pour inconditionnel qu'il se veuille, le *nanawatai* oscille toujours entre largesse, démonstration de puissance et manœuvre "politique". C'est le propre du viril aristocratique que de laisser flotter cette indétermination : d'occuper une zone d'indécidabilité entre générosité pure et attente implicite d'un retour ; et d'y poser un voile aussi transparent que possible.

La puissance est indexée sur la sauvegarde de l'hôte, pour qui dépense est faite mieux que pour soi-même et les siens. Celui qui ne dispose pas chez lui d'une pièce toujours disponible pour recevoir (les réunions du village notamment) n'est pas un chef : les décisions concernant la collectivité y sont prises par tous les hommes du groupe, à voix égales. Il n'est pas indifférent que la chose publique soit décidée dans l'espace domestique (à l'écart des femmes, cela va de soi) et non pas à la mosquée qui constitue l'espace partagé car la ligne de l'honneur prime. Et ce n'est pas un hasard si les seules et uniques réserves au *nanawatai* se rapportent à l'adultère et au viol : comment l'honneur consentirait-il à l'irréparable ? Enfin, il va sans dire que le demandeur d'asile, celui qui abandonne le combat ou qui refuse d'honorer une

dette virile, se rabaisse à une condition de mineur. Du reste, pour signifier son retrait, il se réfugie chez les femmes. La transgression n'est pas alors violation du harem, geste d'agression virile, mais au contraire effémination et déshonneur.

Khan signifie en turc et en mongol "celui qui commande" (c'est le chef de la Horde d'Or, et l'un des titres des sultans ottomans). Mais le pouvoir du khan pachtoune comme celui du sayyid arabe est limité. On montre de la considération envers ce patriarche qui a un passé de guerrier, plusieurs femmes, une progéniture nombreuse, des propriétés et des biens pour les nourrir et pour aider ses clients. Étant toujours menacé, ce chef n'en finit pas de consolider son pouvoir, ses pairs ne désarment jamais et guettent sa défaillance. C'est que le conflit, en relançant la compétition virile, peut entraîner une redistribution du pouvoir. Ce petit seigneur tout comme son rival s'efforceront toujours de monter en puissance, par la force ou en s'achetant fidélités et allégeances. Et si l'un des deux parvient à s'imposer, il peut faire le médiateur entre les tribus et avec l'administration centrale où il a ses entrées : à ce stade, il négocie avec l'État. Il se trouve des appuis au sein du pouvoir, en assurant aux autorités la loyauté de son groupe, en échange de faveurs. Dans les années 1960, c'est même lui qui collecte l'impôt. Et de manière typiquement despotique, ces fonds sont détournés et partagés avec les fonctionnaires. Loin d'être un intercesseur fiable, ce khan n'hésite pas à jouer double jeu, et à rejoindre le camp de l'insolence si cela le sert. La partie se trouble encore lorsque la vénalité s'en mêle, l'hyperbole virile sollicitant chaque fois moins de bravoure et chaque fois plus de moyens.

On ne s'arrêtera pas sur la question de la corruption qui sévit aujourd'hui de manière endémique un peu partout, en particulier dans ce pays. On a toujours fait état de la cupidité du Bédouin : cette assertion, tout comme celle de sa prodigalité étonnante, relèvent du lieu commun. La sortie du désert a été impulsée par la foi et par la volonté très humaine d'en finir avec la frugalité et la faim, que soutient aussi l'éblouissement face aux splendeurs de la ville. Comme on l'a vu avec les conquêtes, la construction du masculin et de ses civilités admirables est allée de pair avec un enrichissement rapide, deux procès difficiles à concilier. La vitesse de ce processus importe au moins autant que sa toxicité mise en évidence par Ibn Khaldûn. La consolidation et la stratification du masculin s'étiolent vite dans le luxe, plus brutalement encore dans la mutation pétrolière. La tension entre islam et honneur joue aussi entre honneur et richesse qui sont, l'un et l'autre, exclusifs, hyperboliques et disjonctifs. Par son intransigeance souveraine, le narcissisme moral ne peut que dédaigner la puissance de l'argent. Mais inévitablement, le procès de despotisation empâte les "hommes", la dépense cédant à l'accaparement des biens et du pouvoir. Si les modalités de partage du butin sont clairement définies par la Loi islamique, il n'en reste pas moins un perpétuel objet de convoitise et une source de conflit : le désir est avec le thymos le moteur du viril. Et l'on se souvient qu'il n'existait pas dans le passé

de distinction entre le Trésor public et la “cassette” du prince. À Topkapı, le sultan y puise à pleines mains, sous le regard bienveillant de l’eunuque qui l’administre (et qui se couvre lui-même d’or pour compenser son déshonneur). Au ^{xx}^e siècle, le patronage est resté un mode de gouvernement, et la somptuosité ostentatoire un moyen de signifier l’illimitation viriliste.

Les Pachtounes sont pauvres. Et chez eux, l’héritage des terres est partagé à égalité entre les fils. Ce fractionnement du patrimoine traduit l’isonomie paritaire des “hommes” (les femmes étant tout simplement spoliées), et un tel principe ne manque pas de provoquer des conflits entre frères et entre cousins. Par vocation et faute de ressources, ces guerriers ont recouru à la rapine et au brigandage : ils ne trouvaient rien de déshonorant à attaquer des caravanes d’étrangers sur des routes commerciales prospères, ou à prélever une taxe de protection. S’il existe aujourd’hui une preuve de déclin, c’est bien l’extension et la banalisation de la corruption en Afghanistan⁸ : au “dollaristan”, tout l’ordre des valeurs a muté à la suite des guerres et des trafics divers (armement, drogues surtout, pierres dures) qu’elles génèrent, aux flux d’argent déversés par les monarchies du Golfe et distribués de la pire des façons : selon les affiliations politiques, et dans une méconnaissance totale du terrain⁹ – toutes choses qui ont fortement contribué à corrompre un pays réputé depuis toujours pour son rigorisme devant les lois.

Après avoir été le peuple aristocratique par excellence, les Afghans ont subi toutes les violences “politiques”, du despotisme des chefs et des rois à l’anarchie, en passant par un régime communiste éradicateur. Le pays était resté plongé dans l’isolement durant des siècles, et ce sont les rois qui ont pris le parti du changement au début du ^{xx}^e siècle. Cela a coûté son trône à Amanullah (1919-1929), qui avait forcé le pas. Comme ailleurs, la modernisation a accentué les divisions entre classes sociales, villes et campagnes (Kaboul semblera aux Talibans un lieu de perte inqualifiable). Et la “révolution des mentalités” chère aux communistes a encore œuvré dans ce sens. Mais la dogmatique marxiste s’est vite avérée inassimilable, l’égalité des “hommes” et des sexes étant impensable, et l’athéisme un scandale doublé d’une offense. Les Afghans pouvaient-ils tolérer le reniement de l’islam, la dictature et l’occupation des Soviétiques ?

Les Pachtounes ont alors fait de la religion un principe de libération et d’identité nationales. Ils ne sont pas les seuls, la plupart des chefs de guerre, dont le Tadjik Massoud, se sont revendiqués de partis islamiques. Ce furent d’ailleurs les hommes de Dieu et non les guerriers qui les premiers ont appelé à la rébellion contre les Soviétiques (pareillement au ^{xix}^e siècle contre les Anglais). La modernisation s’était focalisée sur la réforme agraire et sur l’émancipation des femmes, des thèmes aussitôt rabattus sur la barrière infranchissable de l’honneur. Les mollahs n’auront aucun mal à prêcher le jihâd dès lors que l’État attaque l’“homme” de front en pénétrant dans le saint des saints domestique. Perçue comme un bras de fer avec le viril, la modernisation est aussi ressentie comme une trahison identitaire. Pourtant, la

question des femmes remonte ici au début du xx^e siècle. Qui sait que l'école est obligatoire pour les deux sexes en Afghanistan dès les années 1920 ? Et qu'Amanullah, le roi réformateur (né en 1892) proscriit les mariages forcés et temporaires, celui des enfants, ainsi que la polygamie (pour les fonctionnaires) et l'esclavage ? Qui ignore aujourd'hui que l'analphabétisme des femmes est ahurissant, tout comme le taux de la mortalité infantile ? En 1964, la Constitution avait pourtant décrété l'égalité devant la Loi et l'école obligatoire pour tous. Et les communistes au pouvoir avaient accentué la pression dans ce sens.

Mais la modernité a pris un autre visage, totalement dévastateur celui-ci, quand l'ordre pachtoune a été mis en pièces par l'invasion et l'occupation soviétiques. En changeant radicalement de signification, de mode opératoire et d'échelle, cette guerre a changé les "hommes". Elle a pulvérisé l'honneur, et l'islam seul a résisté à la destruction. Il cimentait la nation, la guerre sainte contre l'Armée rouge l'a polarisé. Ce jihâd ne correspond pas à une idéologisation "politique" du religieux : il faut distinguer cet islam de résistance, une orthodoxie galvanisée au titre du jihâd défensif, de l'orientation *déoband* des Talibans proches des wahhabites. Particulièrement dures, les hostilités ont duré une dizaine d'années (1979-1989) et fait plus d'un million de morts, pour la plupart des civils¹⁰. La guerre a également entraîné une despotisation mafieuse, et les règles impitoyables du banditisme ont produit des structurations "politiques" radicalement différentes : aux khans traditionnels se sont substitués des petits potentats, chaque fois plus liés aux profits criminogènes qui assurent des armes et des alliances, et étendent ainsi les zones d'influence. Le brouillard de la guerre a obscurci les lignes, produit des régressions, une poursuite ultraviolente du pouvoir et de l'enrichissement personnel, qui ont donné lieu à de nouvelles affiliations et d'autres partages des territoires.

La guerre conduite par l'ennemi soviétique est également apparue comme un choc de cultures militaires. Pour le moudjahid, c'est une puissance de feu inconcevable qui tombe du ciel, une lutte menée à distance, anonymement et de manière aveugle, non dans la noblesse du défi et du corps à corps¹¹. "Les Russes ne sont pas des guerriers" : sans foi et sans honneur, ils ne s'exposent pas ou le moins possible, ignorent le sacré, et font profession d'être aux ordres : c'est la vieille opposition de l'homme de troupe et du résistant ou du guérillero que l'asymétrie des rapports de force rehausse encore. La défense de soi, des siens et de son territoire relève pour le moudjahid d'une nécessité absolue. Son combat efface toute distinction entre "politique" et religion, subjectivation et fonction, cause individuelle et collective. Cet irrégulier qui se fond dans la population, enterre ses armes de jour et combat la nuit, fonde sa tactique sur la dissimulation, la furtivité, la mobilité, l'attaque-surprise. Imprévisible et insaisissable comme l'était le razzieur, il intervient quand il veut et où il veut, sur un terrain qu'il maîtrise parfaitement. Défendant sa vie et protégeant les siens, se battant pour son honneur, son pays et son Dieu, il

n'obéit ni aux conventions de la guerre ni aux ordonnances des États. Et il est prêt à s'engager totalement et indéfiniment, sans restriction aucune dans l'escalade de la violence.

Cette montée aux extrêmes traduit l'illimitation du viril lorsqu'elle s'est couplée à celle de la foi religieuse et qu'il s'agit de survie. Et l'hostilité maximale se légitime d'autant plus contre l'athée et l'envahisseur ne reculant devant aucune barbarie : capable de détruire les villages et les récoltes, d'empoisonner les puits, et de réduire le pays entier à un champ de mines. La guérilla finit par faire une fois de plus ses preuves : avec sa "kalachnikov pour compagne" et son missile Stinger comme "instrument de Dieu", l'Afghan a "libéré le monde du communisme". On retrouvera plus tard des échos de cette bellicosité sur le mode du défi, face à l'intervention de la Coalition. Il n'y a pas d'illustration plus parlante de l'écart entre les belligérants que l'interpellation des Talibans demandant à Blair et à W. Bush de venir combattre en personne. "Qu'ils viennent donc se battre en duel comme des chefs et non comme des embusqués derrière leur armada et leurs engins, et on verra qui prend la fuite et qui reste."

Malgré la victoire, la rivalité des chefs de guerre qui suit le conflit avec les Russes (de 1989 à 1996) va amener le désastre. La guerre a tout dévoré, et elle a accouché d'autres valeurs et organisations sociales. Elle débouche sur la fitna, ce spectre qui hante les sociétés virilistes et révèle l'inversion absolue : le bas-fond de l'archè, toute la puissance de nocivité et de misère dont un "homme" est capable lorsqu'il s'abandonne à la pulsion de mort. Malgré les destructions et l'exténuation des forces, un déchaînement proprement anémique s'est ensuivi, produisant la dissolution de l'État et le fractionnement de tous les corps, famille incluse. On sait les difficultés qu'éprouvent de tels "hommes" à gagner la paix et rejoindre l'existence "moyenne" du masculin, le travail, un cadre de vie réglementé dans un ordre civil. Et ces guerriers parviennent d'autant moins à désarmer et à retrouver charrue et troupeau que l'état d'exception s'est perpétué ; que les infrastructures, les institutions, et les ressources licites ont été ravagées, et qu'il y a à portée de main du matériel militaire surpuissant et en surabondance. Mais cela suffit-il à expliquer la poursuite du conflit et la dévastation de la fitna¹² ?

Les lignes de fracture entre les seigneurs de guerre étaient déjà présentes avant et pendant la guerre, dessinées par des rivalités ethniques, des ambitions ou des intérêts personnels. Et il y eut, outre les vieilles frictions entre Pachtoune et Tadjiks notamment, des trahisons, des retournements d'alliance (comme le montre l'itinéraire d'un Hekmatyar par exemple¹³). Il faut également insister sur la responsabilité des Américains qui, sitôt leur objectif stratégique gagné – avoir fabriqué le "Viêtnam des Soviétiques" –, ont délégué leur pouvoir d'influence aux Pakistanais, sans se préoccuper du sort des populations et de l'avenir du pays. Devenu un abattis de fiefs et un archipel de non-droit, l'Afghanistan, ou ce qu'il en reste, a cédé à l'addiction belliciste et au gangstérisme. Le désir de paix, les pertes innombrables, la

privation, l'exil de masse, les blessures, le deuil... rien n'a fait fléchir les chefs de guerre. Kaboul est bombardée, le pays livré aux règlements de comptes, au viol, à la rapine, pendant cinq ans. Ces "hommes" ayant retourné les armes contre ce pour quoi ils s'étaient engagés, seules la mort et la ruine devaient vaincre au final. Dans le parcours du viril, il y a toujours un seuil où l'hyperbole et la disjonction conduisent à la ligne d'abolition, où l'arche est outrepassée par une mécanique désespérée qui change le sens des hostilités : la guerre ne trouve plus sa finalité qu'en elle-même, interminable malheur où ne règne plus l'humain, fatalité qui arrache tout à contre-vie.

En Afghanistan au final, la violence sera tout juste déviée par des forces étrangères à l'ethos guerrier ; des forces nouvelles capables de résister à cette propagation de la brutalité et de la prédation, et qui trouvent élan et bon droit dans le Jugement de Dieu qu'elles prononcent. On a pu dire que les Talibans étaient un accident, mais nombreux y virent la main de Dieu. On a les islamistes qu'on mérite. Ces très jeunes gens illettrés (malgré leur nom qui signifie l'"étude"¹⁴), frustes et déterminés, se sont imposés face à la barbarie. Les Afghans qui les ont accueillis ont cru que les Talibans apporteraient la paix, ils leur ont infligé la violence la plus primaire. Ils ont cru à leur intransigeance morale, ils étaient juste sectaires et ignorants. Ils les ont crus nationalistes et résolus à pacifier le pays, ils arrivaient dans les fourgons de l'étranger. On dit qu'au départ ce fut juste une bande de séminaristes décidés à faire le coup de feu contre un violeur. Le mythe fondateur traduit la fraternité des "purs" dans la lutte contre le vice, et l'alliance des jeunes contre les aînés qui ont failli. Et ce à propos d'un crime différent des autres : un passage à l'acte d'une bestialité totale, en ceci qu'en temps de guerre tout particulièrement, le viol est fin et moyen, le pénis devenant une arme et la femme un rebut, et il produit à la fois l'humiliation suprême du vaincu et l'abjection de la victime. En Afghanistan, le viol ne procède pas d'une idéologie de l'épuration ethnique, et d'une tactique systématisée à grande échelle comme en Bosnie (en 1992-1995). C'est surtout l'impunité de cette arme de guerre qui fait question. La guerre civile affranchit de l'intransigeance des lois, de toutes les censures, des *double binds* qui entravent les "hommes". Les tabous sont levés, la frustration immémoriale est étanchée, la vengeance "politique" assouvie. Et là encore, la femme n'est à la limite qu'une capture parmi d'autres, puisque le viril ordinaire n'est pas loin d'estimer que tout agir intensément ressenti (qu'il soit militaire, économique, politique, etc.) doit se vouloir viol, violation des limites et des lois par une volonté de puissance abêtie.

Tous les camps, même l'Alliance du Nord dirigée par Massoud, s'y sont massivement livrés. Si les "commandants" ont vite imposé le voile dans leurs fiefs, c'est aussi pour protéger leurs femmes. Ils ont en revanche fermé les yeux sur les sévices commis par leurs propres troupes chez l'ennemi, comme si le viol allait de soi : comme s'il participait du déchaînement de l'hybris et de la dévastation que la guerre étend aux corps des femmes et des adolescents

parfois, après avoir mutilé et détruit les hommes. Et ce n'est pas seulement le trophée du conquérant, l'apanage de la souveraineté la plus archaïque, un instrument de vengeance très pervers. Il s'y joint une profanation contre des frères en religion. Les deux lignes sont atteintes aux points sensibles de l'honneur et de la vertu, la femme est culpabilisée à jamais, détruite. L'agresseur y voit une décharge compensatoire à l'exposition à la mort ; et d'un point de vue strictement militaire juste une "complication" qui ne remet pas en cause l'issue du conflit. Mais l'effet psychopolitique est incommensurable : l'"homme" est atteint en son centre étoilé et sacré. Et ce déchirement de la chair qui apporte l'opprobre et le chagrin dissémine une violence que le temps n'effacera pas : en s'en prenant à la racine même de la vie et en semant l'esprit de vengeance, ce crime fera sourdement chemin dans les mémoires et dans les corps. Les hommes rumineront le déshonneur et la malédiction du pays, les femmes seront reléguées, et une fois l'enfant venu au monde, elles connaîtront la double peine d'une culpabilité insurmontable.

D'escarmouches en coups de main victorieux, les Talibans sont remontés de Kandahar jusqu'à la capitale. Comment expliquer le succès d'un mouvement comme jailli d'une génération spontanée, à la dernière heure ? Qui est ce chef borgne, ce mollah Omar ? Pourquoi cet obscur paysan pachtoun a-t-il réussi là où d'autres ont échoué ? La réponse à ces questions renvoie, pour beaucoup, au tiers intéressé : aux ambitions du voisin pakistanais. C'est que né d'une séparation déchirante d'avec l'Inde, ce pays ne craint rien tant que le morcellement, surtout depuis l'indépendance du Bangladesh (1971) qui l'a amputé de sa partie orientale¹⁵. La hantise du démembrement territorial est à l'État pakistanais ce que la crainte de la fitna est aux hommes d'État afghans ou arabes. Leur politique est largement commandée par la hantise du *Pachtounistan*, ou de l'irrédentisme des Pachtoune des deux côtés de la ligne Durand (tracée "au fil du rasoir" par les Anglais en 1893) qui démembrerait encore leur territoire. Cela a amené les services de l'armée et le président Zia el-Haq¹⁶ à manipuler *leurs* chefs afghans, puis à patronner des groupes de jeunes zélotes formés dans les madrasas : un réseau d'écoles coraniques implantées dans la région limitrophe du Waziristan¹⁷. Ultraconservatrices, financées et soutenues par les Saoudiens, elles avaient pour vocation première d'assister les enfants de la pauvreté et de la guerre. Elles vont se militariser et prendre une orientation wahhabite.

Les Talibans ont imposé un régime d'oppression maximale aux femmes, avec la burqa et l'enfermement. Ces "hommes" ne sont pas même contre-modernes, ou simplement archi-conservateurs comme la plupart des partis politiques afghans. Ils filent une rétrogression imaginaire : un retour à Médine dans la version décharnée jusqu'à l'os d'un enseignement déjà fondamentaliste en lui-même – œuvre d'une secte hanafiste qui a vu le jour dans le Nord de l'Inde (à Deoband) pendant la colonisation britannique, et qui est restée très présente au Pakistan. Ici aussi, ce rigorisme fruste se concentre sur les codes vestimentaires, la régulation de la vie privée, le refus du culte

des saints, les *hudûd* ou châtiments coraniques (lapidations, amputations, etc.). Avec l'apport wahhabite, la religion se cristallise sur "la promotion de la vertu et la répression du vice", et sur le *jihâd*.

Le mollah Omar se saisira de la question des femmes par conviction et pour gagner de la légitimité, en particulier auprès des jeunes élevés dans la poullerie des camps et des madrasas, dans le dénuement affectif d'une homosocialité exclusive, la pédophilie, et l'impéritie. L'ordre revenu, la fauteuse de troubles est réduite au silence et rendue invisible. Le moindre indice de présence est proscrit : plus de rires, de bruits de pas, de silhouette au balcon (les vitres sont noircies). En revanche, le peuple est rassemblé dans les stades pour assister aux flagellations et aux lapidations des "criminelles". Des millions d'Afghans prennent l'exil ; la nuit tombe sur les villes, et avec la même férocité justicière, les Talibans y mènent une offensive en règle contre tout ce qui exprime la culture et la civilité. Au nom de l'iconoclasme, ils détruisent musées, trésors archéologiques et bibliothèques. Ils obligent les minorités non musulmanes à porter un signe distinctif. Et l'homosexualité est punie de mort. Devant l'indignation du monde, le mollah Omar concédera quelques réformes (en 1998) : en particulier le droit à l'héritage des femmes, l'interdiction d'user d'elles comme monnaie d'échange entre les tribus, et de leur imposer un mari sans leur consentement. C'est dire qu'il troque la violence d'une religion fanatisée contre celle du *Pachtounwali* : tactiquement, il rabaisse une Loi pour mieux rehausser l'autre. On connaît la suite : l'archaïcité va servir de prétexte à l'intervention de G. W. Bush.

Comment en arrive-t-on là ? L'offensive des puissances étrangères et les errances de la "politique", la *fitna*, la déstructuration sociale, l'exil et les camps, un dénuement total, les blessures physiques et psychiques de la guerre... Des conditions désespérées et tout un passé associé à une dogmatique religieuse et au culte de l'honneur ont fait de cet islamisme afghan un totalitarisme de l'archè, un fanatisme de la virilité avec ses dérèglements, ses divisions, ses inversions porteuses de violence et d'anomie. Le masculin, ses valeurs et ses pauvres lueurs modernisantes ont été balayés, et le viril sur sa lancée islamiste s'est enfoncé dans une surenchère meurtrière et a cédé à l'abrutissement. Cette régression qui résulte de la guerre, de la nécrose du religieux et d'une "politique" exacerbée par les conflits suppose également l'amalgame de la coutume et de la charia. Épuisée, la société ne s'est plus trouvée immunisée contre l'agression et la réduction la plus grossière de la Loi. La dimension géopolitique a encore exacerbé un problème capital, déjà aggravé par l'anomie et la perpétuation des états d'exception. C'est un point d'achoppement crucial qu'on croise ailleurs à divers degrés de grièveté, qui rabaisse la politique dans l'archaï-cité, mine la vie en commun et qui, non résolu, ne manque pas de faire retour.

- 1 Carl Schmitt emploie le terme à propos du rapport au territoire national : du “lien avec le sol, avec la population autochtone, avec la configuration du pays, forêts, jungle ou désert”, in *La Notion de politique. Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhäuser, Champs-Flammarion, 1992, p. 223.
- 2 Mahmūd de Ghaznī, fondateur de la dynastie des Ghaznévides, conquiert les actuels Afghanistan et Pakistan, ainsi qu’une part de l’Inde du Nord. Ahmad Shah fut empereur d’Afghanistan, émir de Khorasan, roi du Pendjab, roi du Sind, roi de Mashad, roi du Cachemire. Fondateur de la dynastie Durrani, il régna sur l’Afghanistan de 1747 à 1772.
- 3 Pour son malheur, le pays est resté un terrain de jeux où les uns et les autres ont réglé leurs affaires par procuration : faucons pakistanais s’opposant aux Indiens, Iraniens et Saoudiens se disputant l’hégémonie régionale, mais surtout Américains et Soviétiques. Outre la guerre froide, ce pays déjà fragile a traversé pas moins de deux conflits. Et les minorités ouzbèques, tadjikes, kirghizes, turkmènes, etc., ont tissé des liens avec leurs “cousins” des républiques de l’ex-URSS. Ils sont nombreux à s’en mêler : il faut y ajouter les Chinois pressés de se garantir des voies commerciales – qui ne renvoient plus aux enchantements de la route de la soie, mais aux trajets des gazoducs, et aux marchés d’Asie centrale suite à la désintégration de l’Union soviétique.
- 4 Voir C. Schmitt, *Théorie du partisan*, op. cit., p. 284 et suivantes.
- 5 Voir A. Green, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Minuit, 1983.
- 6 Au sens de Machiavel ; un terme qui a été traduit par force, énergie, bravoure, vaillance, et qu’il présente comme excès, débordement de vitalité, puissance conquérante.
- 7 Littéralement, le *purdah* signifie en urdu le “rideau” : la ségrégation des sexes qui traduit le *nomos*, et signale le harem ou *zenana*.
- 8 Transparency International (une ONG luttant contre la corruption des gouvernements) classe l’Afghanistan parmi les trois premiers pays les plus corrompus du monde.
- 9 Voir notamment Edward Girardet, *Killing the Cranes, A Reporter’s Journey through Three Decades of War in Afghanistan*, Chelsea Green Publishing, 2011.
- 10 Sur une population de quinze millions d’habitants ; avec quatre millions de réfugiés.
- 11 Sur la guerre à distance de l’armée américaine, voir Grégoire Chamailou, *Théorie du drone*, La Fabrique, 2013.
- 12 Voir Jean-Charles Jauffret, *Afghanistan 2001-2010. Chroniques d’une non-victoire annoncée*, Autrement, 2010. Et le compte rendu de Gilbert Meynier : <https://www.cairn.info/revue-guerres-mondiales-et-conflits-contemporains-2011-3-page-121.htm#no1>
- 13 Surnommé la Hyène, il a dirigé l’un des groupes islamistes les plus fanatiques (Hezb-i-Islami) après avoir été l’un des favoris de la CIA et des Pakistanais. C’est la figure même du félon : un islamiste radical qui a trahi et changé de camp, et qui s’impose toujours par sa capacité de nuire. On a pu dire de lui qu’il avait davantage combattu les moujahidines que les Soviétiques. Il fut l’ennemi juré de Massoud, bombarde Kaboul, soutint Ben Laden, appela au jihād contre la Coalition... avant de se dire quelques années plus tard prêt à négocier.
- 14 *Taleb* est un terme d’origine arabe qui désigne l’étudiant en théologie.
- 15 C’est peu dire qu’il s’agit d’un pays compliqué, qui de surcroît s’est doté de l’arme nucléaire. L’histoire du *Pays des Purs* est marquée par les coups d’État (pas moins de quatre), la loi martiale, les attentats politiques, les guerres enfin (contre l’Inde). Son identité est déterminée par la surenchère islamique à l’encontre du voisin dont il ne cesse de s’arracher ; son régime par l’influence des forces armées et au sein de celle-ci par le rôle des services de renseignements (ISI).
- 16 Zia a été lourdement appuyé par les États-Unis qui lui avaient promis des territoires dans le Nord-Ouest pour compenser la perte du Bangladesh.
- 17 Les Pachtoune des zones tribales ont toujours bénéficié de traitements avantageux. L’impôt y est allégé, la contrebande tolérée ainsi que les abus du *Pachtounwali*. À en croire Michael Barry, c’est ce modèle que les Pakistanais voulaient reproduire dans tout l’Afghanistan : il s’agissait malgré tout de placer le pays sous tutelle, en vue de tuer dans l’œuf toute potentialité nationale pachtoune.

CONCLUSION

La virilité ne manque pas de grandeur et de panache. Mais on en a montré, à travers quelques exemples, le coût humain, les atteintes psychiques et les préjudices politiques : l'autoritarisme sous ses diverses formes, assorti du mépris du "faible". Les musulmans sont loin d'être les seuls à en subir les aberrations et les violences. Mais avec le spectre terroriste qui radicalise l'hyperbole et la disjonction de l'archè, l'islam est confronté à un danger mortel. La crise qu'entraîne le phénomène islamiste oblige : il amène à penser ce qui fait croître le Désert. On en a plutôt entrevu ici des traits saillants, des moments spectaculaires ou incandescents. Or c'est dans la banalité du quotidien, là où elle est le moins décelable, au travail, dans le creuset des familles, dans l'anonymat de la vie sociale que la virilité a creusé ses sillons, installé ses *habitus*, légitimé ses mœurs. Spontanéité des paroles et des gestes, inattention aux glissements de sens, charge des stagnations et des fétichisations, voilements. Il reste de larges zones d'ombre à élucider, tout un monde anodin et familier à examiner.

On l'a dit, le viril se définit par la force comme par l'incertitude et la crainte de l'impuissance. Son arrogance n'a d'égal que sa hantise de la défaite et de la disqualification – ces deux aspects étant liés. Ce sont moins les seigneurs qui plastronnent, tourmentent et persécutent autrui, que ceux qui doutent d'eux-mêmes et qui craignent pour leur image et leur "rang". On les reconnaît immédiatement, ils ont un même air de famille d'un bout à l'autre de la planète. Et on les voit maintenant qui se rassemblent et s'organisent, misérables sous leurs hautes revendications de moralité et d'identité : même haine de l'autre, autrement dit encore une fois, de tous ceux qui ne se conforment pas à leurs vues (femmes, minoritaires, étrangers, intellectuels... la liste est longue), même attachement exclusif au sang et au sol, même culte d'un passé mythifié, même désir d'ordre, de sécurité, mêmes appels à la force et à l'esprit de vengeance, mêmes bêtise et laideur... Les voilà désormais face à face ces extrémistes de droite d'Orient et d'Occident, images jumelles et inversées que leur renvoient leurs miroirs brisés. Ils se combattent – forcément, puisque c'est là leur vocation première et leur jouissance. Derrière les grands mots, les symboles et les chiffres, et indépendamment des langues

et des conditions de vie, se profilent le principe primitif et ses déclinaisons aveugles qui dégradent les peuples. L'archaï-cité s'est globalisée, et elle s'est étendue au monde entier. Triste constat en ce premier quart de siècle. Faut-il croire qu'on ne dépasse pas cette identité de genre ? Elle revient vite en période de décrue politique et de transition, dans ces moments crépusculaires où le sens se rejoue dans la tension extrême des contraires.

Paris, septembre 2018.

BIBLIOGRAPHIE

Au-delà de la différence binaire qui gouverne la bienséance de tous les codes, au-delà de l'opposition féminin/masculin, [...] je voudrais croire à la multiplicité de voix sexuellement marquées, à ce nombre indéterminable de voix enchevêtrées, à ce mobile de marques sexuelles non identifiées dont la chorégraphie peut entraîner le corps de chaque individu, le traverser, le diviser, le multiplier, qu'il soit classé comme homme ou femme selon les critères en usage.

JACQUES DERRIDA

- ABOU EL-HAJ, Rifa'at Ali, *Formation of the Modern State : The Ottoman Empire*, University of New York Press, 1991.
- ABRAHAMIAN, Ervand, *Khomeinism : Essays on the Islamic Republic*, I. B. Tauris, University of California Press, 1993.
- ABU'L-QASEM, Mohamed, *The Ethics of Al-Ghazali*, New York, 1978.
- ABU-LUGHOD, Lila, *Sentiments voilés*, trad. Didier Gille, Les Empêcheurs de penser en rond, 2008.
- , *Remaking Women : Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, 1998.
- ABURISH, Said K., *The Rise, the Corruption and Coming Fall of the House of Saud*, St Martin's Griffin, 1996.
- ADELKHAH, Fariba, *Being Modern in Iran*, trad. Jonathan Derrick, Columbia University Press, 2000.
- AFARY, Janet, *Sexual Politics in Modern Iran*, Cambridge University Press, 2009.
- AHMADI, Fereshteh, "Islamic Feminism in Iran : Feminism in a New Islamic Context", in *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 22, n° 2, Fall 2006.
- AHMED, Leila, *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate*, Yale Universty Press, 1992.
- AL-AZMEH, Aziz, "Une rhétorique des sens", in *La Virilité en Islam*, Benslama, Fethi et Tazi Nadia (dir.), L'Aube, 1999.

- , *L'Obscurantisme postmoderne et la question musulmane*, trad. Yasmina Jraissati, Actes Sud/Sindbad, 2004.
 - , *Islamic Law : Social and Historical Contexts*, Routledge Chapman & Hall, 2013.
 - , *Arabic Thoughts and Islamic Societies*, Routledge Chapman & Hall, 2013.
 - , *Muslim Kingship : Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*, I. B. Tauris, 1997.
- ALBERTINI, Tamara, "The Seductiveness of Certainty : The Destruction of Islam's Intellectual Legacy by the Fundamentalists", in *Philosophy East and West*, 53-4, 2004.
- AL-FÂRÂBÎ, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, trad. R. P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, cop. 1980.
- , *On the Perfect State : Mabādi'ārā' ahl al-madīna al-fāḍ ila*, trad. Richard Walzer, Clarendon Press, 1985.
- AL-GHAZÂLÎ, *Book of Counsel for Kings : Nasihat al-Muluk*, trad. F. R. C. Bagley, Oxford University Press, 1964.
- , *Revivification des sciences de la religion (Ihyâ'ulûm al-dîn)*, trad. A. Massouli, Entreprise nationale du livre, Alger, 1985.
 - , *Des vertus du mariage*, trad. A. Demazières, Condrieu, 1997.
- AL-JÂHIZ, 'Amr ibn Baḥr al-, *Éphèbes et courtisanes*, trad. Maati Kabbal, Rivages Poche, 1997.
- AL-KAWAKIBI 'Abd al-Rahmân, *Du despotisme et autres textes*, Sindbad/ Actes Sud, 2016.
- AL-KHALIL, Samir, *Irak, la machine infernale*, trad. Nicole Archambaud, J.-C. Lattès, 1990.
- , *The Monument : Art, Vulgarity and Responsibility in Iraq*, University of California Press, 1991.
- AL-KINDY, Salam, *Le Voyageur sans Orient. Poésie et philosophie arabes*, Sindbad/Actes Sud, 1998.
- AL-MÂWÂRDÎ, *The Ordinances of Government*, trad. Wafaa H. Wahaba, Lebanon, Garnet Publishing, 1996.
- AL-MULK, Nizâm, *Traité de gouvernement*, trad. Charles Schefer, Sindbad, 1984.
- AL-RASHEED, Madawî, *Kingdom Without Borders, Saudi Political, Religious and Media Frontiers*, C. Hurst, 2008.
- , *Contesting the Saudi State : Islamic Voices from New Generation*, Cambridge University Press, 2007.
- AL-SOUBAIE, Mohammed, p. 335.

- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali, *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, 2007.
- ANDERSON, Benedict, *L'Imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. P.-E. Dauzat, La Découverte, 2002.
- 'ANTAR, in *Les Mu'allaqât. Les Sept Poèmes pré-islamiques*, trad. Pierre Larcher, Fata Morgana, 2000.
- ARAZI, Albert, *La Réalité et la Fiction dans la poésie arabe ancienne*, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1989.
- ARENDT, Hannah, "Qu'est-ce que l'autorité ?", in *La Crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Gallimard, 1972.
- , *La Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Calmann-Lévy, 1961, Presses-Pocket, 1993.
- , *Les Origines du totalitarisme*, trad. Micheline Pouteau, Martine Leiris, Jean-Loup Bourget, et al., Quarto, Gallimard, 2002.
- ARISTOTE, *Politique*, trad. Jean Aubonnet, Gallimard, 1993.
- ARJOMAND, Said Amir, *From Nationalism to Revolutionary Islam*, Suny Press, 1984.
- ARKOUN, Mohamed, *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve & Larose, 1973.
- , *L'Islam, morale et politique*, Desclée de Brouwer/Unesco, 1986.
- , *L'Éthique musulmane d'après Mâwardî*, Geuthner, 1964.
- ASAD, Talal, *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003.
- ASSMANN, Jan, *Violence et monothéisme*, Bayard, 2009.
- AUDI, Paul, *Le Théorème du surmâle. Lacan selon Jarry*, Verdier, 2011.
- , *Le Démon de l'appartenance*, Encre marine, 2014.
- AYALON, David, *Eunuchs, Caliphs and Sultans : a Study of Power Relationships*, The Hebrew University, Magnes Press, 1999.
- BABÈS, Leïla, *L'Utopie de l'islam. La religion contre l'État*, Armand Colin, 2011.
- BABINGER, Frantz, *Mehmed the Conqueror and his Time*, trad. Ralph Manheim, Princeton University Press, 1992.
- BALIBAR, Étienne, *Violence et civilité*, Galilée, 2010.
- , *La Proposition de l'égaliberté*, PUF, 2010.
- , et WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe : Les identités ambiguës*, La Découverte & Syros, 1988, 1997.
- BARBER, Noel, *Lords of the Golden Horn : from Suleiman the Magnificent to Kamal Atatürk*, Pan Books, 1973.
- BARKEY, Karen, *Bandits and Bureaucrats : the Ottoman Route to State's*

- Centralization, Cornell University Press, 1996.
- BARRY, Michael, *Le Royaume de l'insolence. L'Afghanistan 1504-2011*, Flammarion, 1984.
- BATAILLE, Georges, *La Part maudite*, Minuit, 1949.
- BATTATU, H., "Shi'I Organizations in Iraq", in *Shi'ism and Social Protest*, Juan Ricardo Cole, Nikki R. Keddie, Yale University Press, 1986.
- BEN Achour, Yadh, *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, PUF, 2008.
- BENGIO, Ofra, *Saddam's Word : Political Discourse in Iraq*, Oxford University Press, 1998.
- BENJAMIN, Walter, *Œuvres*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Gallimard, 2000.
- BENKHEIRA, Mohammed Hocine, *L'Amour de la loi*, PUF, 1997.
- , et AVNER, Giladi, Catherine Mayeur-Jaouen, Jacqueline Sublet, *La Famille en islam*, Les Indes savantes, 2013.
- BENSLAMA, Fethi, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Aubier, 2004.
- , *La Guerre des subjectivités en Islam*, Lignes, 2014.
- , et TAZI, Nadia (dir.), *La Virilité en Islam*, L'Aube, 2004.
- BERGÉ, Marc, *Une anthologie sur l'amitié d'Abū Hayyān At-Tawhīdī*, Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas, t. XVI, 1958-1960.
- BESSIS, Sophie, *La Double Impasse. L'universel à l'épreuve des fondamentalismes religieux et marchand*, La Découverte, 2014.
- BLANCHOT, Maurice, *L'Écriture du désastre*, Gallimard, 1980.
- BLUMENBERG, Hans, *La Légitimité des Temps modernes*, trad. Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel, Denis Trierweiler, avec la collaboration de Marianne Dautrey, Gallimard, 1999.
- BONNER, Michael, *Le Jihad. Origines, interprétations, combats*, trad. Alix Barreau, Téraèdre, 2004.
- BOTTÉRO, Jean, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Gallimard, 1986.
- BOUHDIBA, Abdelwahab, *La Sexualité en islam*, PUF, 1975.
- BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, 1972.
- , *La Domination masculine*, Seuil, 1998.
- BRANDES, Stanley H., *Metaphors of Masculinity : Sex and Status in Andalusian Folklore*, University of Pennsylvania Press, 1980.
- BURCKHARDT, Johann Ludwig, *Travels in Arabia, comprehending an account of those territories in Hedjaz which the Mohammedans regard as sacred*, H. Colburn, 1829.

- BURGAT, François, *L'Islamisme à l'heure d'al-Qaida : réislamisation, modernisation, radicalisations*, La Découverte, 2005.
- , *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud : Tunisie, Algérie, Libye, Maroc*, Khartala, 1988.
- , *L'Islamisme en face*, La Découverte, 1995, mise à jour 2007.
- BUTLER, Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, trad. Cynthia Krauss, La Découverte, 2006.
- BUTTERWORTH, Charles E. (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy : Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, Harvard Middle Eastern Monographs XXVII, Harvard University Press, 1992.
- CAHEN, Claude, *La Turquie pré-ottomane*, Divit, Association pour le développement des études turques, 1988.
- CANIVEZ, Patrice, *Qu'est-ce que la nation ?*, Vrin, 2004.
- CARRÉ, Olivier, Michaud, Gérard, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Gallimard-Julliard, 1983.
- , *Mystique et politique. Le Coran des islamistes : commentaire coranique de Sayyid Qutb (1906-1966)*, Éditions du Cerf, 2004.
- , et SEURAT, Michel, *Les Frères musulmans, 1928-1982*, L'Harmattan, 2002.
- CHABBI, Jacqueline, *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Noësis, 1997.
- , *Le Coran décrypté, Figures bibliques en Arabie*, Fayard, 2008.
- , *Les Trois Piliers de l'islam : Lecture anthropologique du Coran*, Seuil, 2016.
- CHAFIQ, Chahla, *Islam politique, sexe et genre. À la lumière de l'expérience iranienne*, PUF, 2011.
- CHARNAY, Jean-Paul (éd.), *L'Ambivalence dans la culture arabe*, par Pierre Alexandre, Roger Arnaldez, Mahjoub Ben Milad, Jacques Berque, Anthropos, 1968.
- , *Principes de stratégie arabe*, L'Herne, 1984, 2003.
- , *L'Islam et la Guerre : de la guerre juste à la révolution sainte*, Fayard, 1986.
- CHELHOD, Joseph, "La structure dualiste dans la société bédouine" in *L'Homme*, vol. IX, cahier 2, 1969.
- , *Le Droit dans la société bédouine*, M. Rivière et Cie, 1971.
- CLASTRES, Pierre, *Entretien avec l'anti-mythes* [1974], Sens & Tonka, 2012.
- , *La Société contre l'État*, Minuit, 1974.
- COCKBURN, Andrew, COCKBURN, Patrick, *Out of the Ashes. the Resurrection of Saddam Hussein*, Harper Perennial, 1999.

- COLE, Donald Powell, *Nomads of the Nomads : The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*, AHM, 1975.
- COLE, Juan, *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*, I. B. Tauris, 2002.
- COLL., *Qu'est-ce que le salafisme ?*, sous la direction de Bernard Rougier, PUF, 2008.
- COLL., *La Religion*, sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Seuil, 1996.
- COLL., *La Notion d'autorité au Moyen Âge : Islam, Byzance, Occident*, Colloque international de La Napoule "Islam et Occident au Moyen Âge", 1978, organisé par George Makdisi, Dominique Sourdél et Janine Sourdél-Thomine, PUF, 1982.
- COLL., *L'Arabie avant l'Islam*, sous la direction de Sergio Noja, trad. Claude Galli, Édisud, 1994.
- COLL., *Encyclopédie de l'Islam*, Maisonneuve & Larose, 1960-2009 : articles sur Iblîs, Hijâb, 'Abd, Futuwwa, Harb, Hilm, Fursiyya...
- COMMIS, David D., *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, I. B. Tauris, 2006.
- CONNELLY, Bridget, *Arab Folk Epic and Identity*, University of California Press, 1986.
- COOK, David, *Understanding Jihad*, University of California Press, 2005.
- CRONE, Patricia, *Slaves on Horses : the Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge University Press, 1980.
- , *God's Rule : Government and Islam*, Columbia University Press, 2004.
- , et HINDS, Martin, *God's Caliph : Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, 1986.
- DAKHLIA, Jocelyne, *Le Divan des rois : le politique et le religieux dans l'islam*, Aubier, 1998.
- , *L'Empire des passions : l'arbitraire politique en islam*, Aubier, 2005.
- , et VALENSI, Lucette, "Le Spectacle de la Cour : éléments de comparaison des modes de souveraineté au Maghreb et dans l'Empire ottoman", in *Soliman le Magnifique et son temps*, Actes du colloque de Paris, La Documentation française, 1992.
- DÉCOBERT, Christian, *Le Mendiant et le Combattant : L'institution de l'islam*, Seuil, 1991.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962.
- "Foucault historien du présent", in *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale (Paris 9-11 janvier 1988), Seuil, 1989.
- , et GUATTARI, Félix, *Mille plateaux*, Minuit, 1980.
- , *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991.

- DERRIDA, Jacques, *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967.
- , *Force de loi : le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, 1994.
- DESCOMBES, Vincent, *Les Embarras de l'identité*, Gallimard, 2013.
- DESSART, Laurent, *Les Pachtouns : économie et culture d'une aristocratie guerrière (Afghanistan-Pakistan)*, L'Harmattan, 2001.
- DIETRICH, Albert, "Autorité personnelle et autorité institutionnelle dans l'Islam : à propos du concept de « sayyid »", 1982 in G. Makdisi, D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine (dir.), *La Notion d'autorité au Moyen Âge : Islam, Byzance, Occident*, PUF, 1982.
- DJAÏT, Hichem, *La Vie de Muhammad. III, Le parcours du Prophète à Médine et le triomphe de l'islam*, trad. Hichem Abdessamad, Fayard, 2012.
- DONALDSON, Dwight M., *Studies in Muslim Ethics*, Society for Promoting Christian Knowledge, 1953.
- DONNER, Fred, *The Early Islamist Conquests*, Princeton University Press, 1981.
- DONOSO-CORTÉS, Ricardo, *Estudio geográfico político-militar sobre las zonas españolas del Norte y Sur de Marruecos*, Ruiz Hermanos sucesores, 1913.
- DORRAJ, Manochehr, *From Zarathustra to Khomeini : Populism and Dissent in Iran*, Lynne Rienner Publishers, 1990.
- DORRONSORO, Gilles, *Afghanistan : Revolution Unending, 1979-2002*, Hurst, 2005.
- DOUGHTY, Charles Montagu, *Arabia Deserta*, trad. Jacques Marty, Payot, 1949 ; Payot & Rivages, 2001.
- DOUMANI, Beshara, *Family History in the Middle East ; Household, Property and Gender*, State University of New York Press, 2003.
- DUFOURMANTELLE, Anne, *Puissance de la douceur*, Payot, 2013.
- DUPREE, Louis, *Afghanistan*, Princeton University Press, 1973.
- EBADI, Shirin, *La Cage dorée*, trad. Joseph Antoine, L'Archipel, 2010.
- EDWARDS, David B., *Heroes of the Age. Moral Fault Lines on the Afghan Frontier*, University of California Press, 1996.
- ELIAS, Norbert, *La Civilisation des mœurs*, trad. Pierre Kamnitzer, Calmann-Lévy, 1973, Pocket, 1989.
- EL-ROUAYHEB, Khaled, *L'Amour des garçons en pays arabo-islamique : XVI^e-XVIII^e siècle*, trad. Dimitri Kijek, EPEL, 2010.
- ENRIQUEZ, Eugène, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Gallimard, 1983.
- ÉTIENNE, Bruno, *L'Islamisme radical*, Hachette, 1987.
- FARÈS, Bichr, *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam. Étude de*

- sociologie, Adrien Maisonneuve, 1932.
- FAROQHI, Suraiya, *Subjects of the Sultan : Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, I. B. Tauris, 2005.
- FILIU, Jean-Pierre, *L'Apocalypse dans l'Islam*, Fayard, 2008.
- FODOR, Pal, *In Quest of the Golden Apple : Imperial Ideology, Politics and Military Administration in the Ottoman Empire*, Isis Press, 2000, Gorgias Press, 2010.
- FOUCAULT, Michel, "Il faut défendre la société", *Dits et écrits III*, Gallimard, 1994.
- GALSTON, Miriam, *Politics and Excellence : the Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press, 1990.
- GARDET, Louis, *La Cité musulmane : vie sociale et politique*, J. Vrin, 1954, 1981 (4^e éd.).
- , *Les Hommes de l'Islam : approche des mentalités*, Hachette, 1982 (2^e éd. mise à jour).
- GEERTZ, Clifford, *Meaning and Order in Moroccan Society : Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge University Press, 1979.
- GELLNER, Ernest, *Postmodernism Reason and Religion*, Routledge, 1992.
- GERBER, Haim, *State, Society and Law in Islam : Ottoman Law in Comparative Perspective*, Suny Press, 1994.
- GIELING, Saskia, *Religion and War in Revolutionnary Iran*, I.B. Tauris, 1999.
- GILSENAN, Michael, *Lords of the Lebanese Marches : Violence and Narrative in an Arab Society*, University of California Press, 1996.
- GIMARET, Daniel, *Les Noms divins en Islam : exégèse lexicographique et théologique*, Cerf, 1988.
- GIRARD, René, *La Violence et le sacré*, Grasset, 1972.
- GIRARDET, Edward, *Killing the Cranes : A Reporter's Journey through Three Decades of War in Afghanistan*, Chelsea Green Publishing, 2012.
- GIRAUD, René, *L'Empire des Turcs célestes : les règnes d'Elterich, Qapghan et Bilgä (680-734) : contribution à l'histoire des Turcs d'Asie centrale*, Adrien-Maisonneuve, 1960.
- GIUSTOZZI, Antonio, *Empire of Mud : War and Warlords of Afghanistan*, Columbia University Press, 2009.
- GOFFMAN, Erving, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, 1. *La Présentation de soi*, trad. Alain Accardo, Minuit, 1973.
- GOLDZIEHER, Ignaz, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, trad. Félix Arin, Geuthner, 1920, Éditions de l'Éclat, 2003.
- , *Sur l'Islam : Origines de la théologie musulmane*, Desclée de Brouwer, 2003.

- GOODWIN, Jason, *Lords of the Horizons : A History of the Ottoman Empire*, Vintage, 1999, Picador, 2003.
- , *Topkapı Palace : an Illustrated Guide to its Life & Personalities*, Saqi Books, 1999.
- GREEN, André, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Minuit, 1983.
- GROSRICHARD, Alain, *Structure du sérail : la fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Seuil, 1979.
- GROUSSET, René, *L'Empire des steppes*, Payot, 1941.
- GRUNEBaum, Gustav Edmund von, *L'Islam médiéval, histoire et civilisation*, trad. Odile Mayot, Payot, 1962.
- HAENNI, Patrick, *L'Islam de marché : l'autre révolution conservatrice*, Seuil, 2005.
- HAM Mohammed, “Le sexe et le sacré”, *VST – Vie sociale et traitements*, 4/2006 (n° 92), p. 132-143.
- HARBI, Mohamed, *L'Islamisme dans tous ses états*, Arcantères, 1991.
- HAZANOV, Anatolij Mihajlovič, *Nomads and the Outside World*, trad. Julia Crookenden, University of Wisconsin Press, cop. 1994.
- HEATH, Peter, *The Thirsty Sword : Sîrat 'Antar and the Arabic Popular Epic*, University of Utah Press, cop. 1996.
- HEGEL, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Aubier, 1939-1941.
- HEGGHAMMER, Thomas, *Jihad in Saudi Arabia : Violence and Pan-Islamism since 1979*, Cambridge University Press, 2010.
- HÉRITIER, Françoise, *Masculin-féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, 2002.
- HERTOG, Steffen, *Princes, Brokers Bureaucrats : Oil and the State in Saudi Arabia*, Cornell University Press, 2009.
- HIBOU, Béatrice, *Anatomie politique de la domination*, La Découverte, 2011.
- HIRO, Dilip, *Dictionnaire of the Middle East*, Macmillan, 1996.
- HIRSCHKIND Mahmoud, Sabah, “Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency”, in *Anthropological Quarterly*, 75 (2) : 339-354, 2002.
- HOBBSAWM, Eric, *Nations et nationalisme depuis 1780*, trad. Dominique Peters, Gallimard, 1992.
- *L'Âge des extrêmes. Histoire du court xx^e siècle*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, complexe, 1999.
- HODGSON, Marshall G. S., *L'Islam dans l'histoire mondiale*, trad. Abdesselam Cheddadi, Sindbad/Actes Sud, 1998.
- , *The Venture of Islam : Conscience and History in a World Civilization*

- (3 vol.), University of Chicago Press, 1974.
- HOGGA, Mustapha, *Orthodoxie, subversion et réforme en islam : Gazâlî et les Seldjoukides*, Vrin, 1993.
- HONNETH, Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Gallimard, 2013.
- HOOPER, Charlotte, *Manly States : Masculinity, International Relation and Gender Politics*, Columbia University Press, 2001.
- HOPWOOD, Keith, "Türkmen, Bandits and Nomads. Problems and Perceptions", Comité international des études pré-ottomanes et ottomanes, VI^e Symposium, Cambridge, juillet, 1984, éd. par Jean-Louis Bacque-Grammont et Émeri van Donzel, Istanbul, 1987, p. 23-30.
- HOURLANI A. H., STERN S. M., "The Islamic city", *Papers on Islamic History I*, Pennsylvania University Press, 1970, p. 222.
- HOWORTH, Henry H., *History of the Mongols from the 9th to the 19th Century*, Longmans Green and Co, 1876.
- HUSSEIN, Mahmoud, *Al-Sîra : Le Prophète de l'Islam raconté par ses Compagnons*, Grasset, 2005-2006, Hachette Pluriel, 2011.
- HUSSEIN, Saddam (roman attribué à), *Zabiba et le roi*, trad. Gilles Munier, Éditions du Rocher, 2003.
- , *Unbind it* (poème attribué à), *The New York Times*, January 4, 2007.
- IBN 'ARABÎ, *La Sagesse des Prophètes*, Albin Michel, 1974.
- IBN HAZAM, *De l'amour et des amants (Le Collier de la colombe)*, trad. Gabriel Martinez-Gros, Sindbad, 1992.
- IBN KHALDÛN, *Le Livre des exemples*, trad. Abdesselam Cheddadi, "Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, 2002.
- IMBER, Colin, *The Ottoman Empire, 1300-1650 : the Structure of Power*, Palgrave, 2002.
- , *Ebu's-su'ud : the Islamic Legal Tradition*, Stanford University Press, 1997.
- INALÇIK, Halil, *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*, Aristide D. Caratzas, 1989, Phoenix Press, 2000.
- , et KAFADAR, Cemal, *Süleyman the Second and His Time*, Isis Press, cop. 1993.
- IONESCU, Ghita, Gellner, Ernst, *Populism : its Meaning and National Characteristics*, Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- IVEKOVIĆ, Rada, *Le Sexe de la nation*, Léo Scheer, 2003.
- IZUTSU, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*, McGill-Queen's University Press, Montréal, 2002.
- , *God and Man in the Qur'ân : A Study of Words and Concepts as Used*

- by *The Quran*, Keio University, 1964.
- JABR, Farid, *Essai sur le lexique de Ghâzalî*, Beyrouth, 1970.
- JACOB, Happymon, *Observer Research Foundation. The Rise, Fall and the Resurgence of the Talibans*, Samskr̥iti in association with Observer Research Foundation, 2006.
- JAMBET, Christian, *Le Caché et l'Apparent*, L'Herne, 2003.
- , *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Gallimard, 2011.
- JAMOUS, Raymond, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme/ Cambridge University Press, Paris, 1981.
- JANSEN, Johannes J. G., *The Neglected Duty: the Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, Macmillan, 1986.
- JAUFFRET, Jean-Charles, *Afghanistan 2001-2010. Chronique d'une non-victoire annoncée*, Autrement, 2010.
- JULLIEN, François, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue des cultures*, Fayard, 2008.
- , *De l'intime. Loin du bruyant amour*, Grasset, 2013.
- JUWAYNI, 'Atâ-Malik, *The History of the World Conquerors (Tārkh-i Jahān-gushāy)*, trad. J.A. Boyle, Manchester, 1958.
- KAFADAR, Cemal, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, 1995.
- KANDIYOTI, Deniz, *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Macmillan, 1991.
- KANTOROWICZ, Ernst, *Mourir pour la patrie*, PUF, 1984.
- KAPUŚCIŃSKI, Ryszard, *Le Shah ou la Démesure du pouvoir*, trad. Denis Collins, UGE, 1994.
- KEDDIE, Nikki R., *Roots of Revolution : An Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press, 1981.
- , et BARON, Beth (dir.), *Women in Middle Eastern History : Shifting Boundaries in Sex and Gender*, Yale University Press, 1991.
- , et HOOGLUND, Eric J., *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*, Syracuse University Press, 1986.
- KELSAY, John & Johnson, J. T. (éd.), *Just War and Jihad : Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Greenwood Press, 1991.
- KENNEY, Jeffrey T., *Muslim Rebels : Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*, Oxford University Press, 2006.
- KEPEL, Gilles, *Fitna. Guerre au cœur de l'Islam*, Gallimard, 2004, Folio, 2007.

- , *Jihad. Expansion et déclin de l'Islamisme*, Gallimard, 2000, nouvelle édition mise à jour Folio, 2003.
- , *Le Prophète et le Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, La Découverte, 1984, Folio, 2012.
- , *Passion arabe*, Gallimard, 2013.
- KHATAB, Sayed, *The Political Thought of Sayyid Qutb. The Theory of Jahiliyya*, Routledge, 2006.
- , *The Power of Sovereignty : The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, Routledge, 2006.
- KHAZANOV Anatoly Michailovich, *Nomads and the Outside World*, University of Wisconsin Press, 1984.
- KHOSROKHAVAR, Farhad, “Le modèle bassidji”, in *Cultures et Conflits*, printemps-été 1998, n° 29-30, L'Harmattan, 1998.
- , *L'Islamisme et la Mort : le martyr révolutionnaire en Iran*, L'Harmattan, 1995.
- , *Anthropologie de la Révolution iranienne : le rêve impossible*, L'Harmattan, 1997.
- , *Les Nouveaux Martyrs d'Allah*, Flammarion, 2002.
- KIAN-THIEBAUT, Azadeh, *Les Femmes iraniennes entre Islam, État et famille*, Maisonneuve et Larose, 2002.
- KOJÈVE, Alexandre, *La Notion de l'autorité*, Gallimard, 2004.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad, *Les Origines de l'Empire ottoman*, De Boccard, 1935.
- KOSTINER, Joseph, *The Making of Saudi Arabia : From Chieftaincy to Monarchical State*, Oxford University Press, 1993.
- KRIEDEL, Blandine, *L'État et les Esclaves*, Calmann-Lévy, 1979, Payot & Rivages, 2003.
- KRISTEVA, Julia, *Pouvoirs de l'horreur : essai sur l'abjection*, Seuil, 1980.
- KUNT, I. Metin, *The Sultan's Servants. The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, Columbia University Press, 1983.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe, *L'Imitation des modernes. Typographies I et II*, Galilée, 1986.
- , *La Réponse d'Ulysse et autres textes sur l'Occident*, Lignes/IMEC, 2012.
- LACROIX, Stéphane, *Les Islamistes saoudiens : une insurrection manquée*, PUF, 2010.
- LAGRANGE, Frédéric, *Islam d'interdits, islam de jouissance*, Téraèdre, 2008.
- LAMBTON, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam : An Introduction to the Study of Islamic Political Theory : The Jurists*,

- Oxford University Press, 1981.
- LANCASTER, William, *The Rwala Bedouins Today*, Cambridge University Press, 1981.
- LAQUEUR, Thomas Walter, *La Fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, trad. Michel Gautier, Gallimard, 1992.
- LAROUÏ, Abdellah, *Islam et modernité*, La Découverte, 1987.
- LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, 1991.
- LAURENS, Henry, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, 1993.
- LAWRENCE, Thomas Edward, *Guérilla dans le désert*, trad. Vercoquin Lenoir, Mille et Une Nuits, 1997.
- , *Les Sept Piliers de la sagesse*, trad. Charles Mauron, Payot, 1936.
- LE COUR GRANDMAISON, Olivier, *La République impériale : politique et racisme d'État*, Fayard, 2009.
- LEFORT, Claude, *Essais sur le politique*, Seuil, 1986.
- , *Les Formes de l'histoire : essais d'anthropologie politique*, Gallimard, 1978.
- LEMERCIER-QUELQUEJAY, Chantal, *La Paix mongole, joug tatar ou paix mongole ?*, Flammarion, 1969.
- LE RENARD, Amélie, *Femmes et espaces publics en Arabie saoudite*, Dalloz, 2011.
- Les Dix Grandes Odes arabes de l'anté-Islam (Mu'allaqât)*, trad. Jacques Berque, Sindbad, 1979.
- LÉVESQUE, Jacques, *L'URSS en Afghanistan, de l'invasion au retrait*, Complexe, 1990.
- LEWIS, Bernard, *Le Langage politique de l'Islam*, trad. Odette Guitard, Gallimard, 1998.
- LINDNER, Rudi Paul, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Indiana University, 1983.
- LUCAIN, *La Guerre civile*, trad. Abel Bourgery et Max Ponchont, Les Belles Lettres, 1993.
- LYBYER, Albert Howe, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Harvard University Press, 1913.
- LYONS, Malcolm Cameron, *The Arabian Epic : Heroic and Oral Storytelling*, University of Cambridge Oriental Publications, 1995.
- MAALOUF, Amin, *Les Identités meurtrières*, Grasset, 1998.
- MACKEY, Sandra, *The Reckoning : Iraq and the Legacy of Saddam Hussein*, Norton, 2003.
- MALABOU Catherine, *Changer de différence. Le féminin et la question*

- philosophique*, Galilée, 2009.
- MANAFZADEH, Alirezâ, *La Construction identitaire en Iran*, L'Harmattan, 2009.
- MANSOUR, Camille, *L'Autorité dans la pensée musulmane : le concept d' 'Ijmâ' (consensus) et la problématique de l'autorité*, J. Vrin, 1975.
- MANTRAN, Robert, *L'Expansion musulmane, VII^e-XI^e siècle*, PUF, 1995.
- (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, 1989.
- , *Histoire de la Turquie*, PUF, 1993.
- , *Istanbul au siècle de Soliman le Magnifique*, Hachette, 2008.
- MARSDEN, Peter, *The Taliban : War, Religion and the New Order in Afghanistan*, Palgrave Macmillan, 1998.
- MARTINEZ, Luis, *Violence de la rente pétrolière, Algérie. Irak. Libye*, Les Presses de Sciences Po, 2010.
- MÂWARDÎ, 'Alî ibn Muḥammad ibn Ḥabîb al-, *Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif*, trad. E. Fagnan, Le Sycomore, 1982.
- MEDDEB, Abdelwahab, *La Maladie de l'islam*, Seuil, 2002.
- MEEKER, Michael E., *Literature and Violence in North Arabia*, Cambridge University Press, 1979.
- MÉLIKOFF, Irène, *Hadji Bektach : un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Brill, 1998.
- MERNISSI, Fatima, *Le Harem politique*, Albin Michel, 1987.
- MICHEAU, Françoise, *Les Débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Téraèdre, 2012.
- MILLER, Barnette, *The Palace School of Muhammad the Conqueror*, Harvard University Press, 1941, Arno Press, 1973.
- MIR-HOSSEINI, Ziba, *Islam and Gender : the Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999.
- MOALLEM, Minoo, *Between Warrior Brother and Veiled Sister – Islamic Fundamentalism and the Politics of Patriarchy in Iran*, University of California Press, 2005.
- MOGHADAM, Valentine, M., *Gender and National Identity : Women and Politics in Muslim Societies*, Palgrave Macmillan, 1994.
- MOGHISSI, Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism : the Limits of Postmodern Analysis*, Zed Books, 1999,
- MONDZAIN, Marie-José, *L'image peut-elle tuer ?*, Bayard, 2002.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 1748, *Lettres persanes*, 1721.
- MORABIA, Alfred, *Le Gihâd dans l'Islam médiéval*, Albin Michel, 1993.
- MOTAHARI, Mortada, *La Question du hijâb*, trad. C. Jalali, coll. "Femmes

- en islam”, Éditions Al-Bouraq, 2000.
- MOTTAHEDEH, Roy T., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton University Press, 1980.
- , *The Mantle of the Prophet : Religion and Politics in Iran*, Simon & Schuster, 1985.
- MURPHY, Robert F., “Social Distance and the Veil”, in *Peoples and Culture of the Middle East*, vol. I, ed. Louise E. Sweet, Natural History Press, 1970.
- MUSIL, Alois, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, American Geographical Society, 1928.
- NAJMABADI, Afsaneh, *Women with Mustaches and Men without Beards : Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, University of California Press, 2005.
- , “(Un) veiling Feminism”, in *Social Text* 64, vol. 18, n° 3, Fall 2000, Duke University Press, 2000.
- , “Veiled Discourse – Unveiled Bodies”, in *Feminist Studies*, Fall 1993, vol. 19, n° 3, 1993.
- NANCY, Jean-Luc, *Identités : fragments, franchises*, Galilée, 2010.
- NECIPOĞLU, Gülru, *Architecture, Ceremonial, and Power : The Topkapı Palace in the xvth and xvth centuries*, History Foundation and MIT Press, 1991.
- NELSON, Cynthia (éd.), *The Desert and the Sown : Nomads in the Wider Society*, University of California, cop. 1973.
- NICOLLE, David, Hook, Richard, *The Mongol Warlords : Genghis Khan, Kublai Khan, Hülegü, Tamerlane*, Firebird Books, 1990.
- NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, trad. Jean Gratien et Isabelle Hildenbrand, Gallimard, 1971.
- ORTIGUES, Edmond, *Le Temps de la parole*, Presses universitaires de Rennes, 2012.
- PAZ, Octavio, *Le Labyrinthe de la solitude*, trad. Jean-Clarence Lambert, Gallimard, 1972.
- PEIRCE, Leslie P., *The Imperial Harem : Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, 1993.
- PERISTIANY J. G. (éd.), *Honour and Shame : the Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld and Nicolson, 1965.
- PETERS, Rudolph (édition et traduction de), *Jihad in Medeval and Modern Islam : The Chapter on Jihad from Averroes’ Legal Handbook “Bidaayat Al-mudjtahid” and the Treatise “Koran and Fighting” by the Late Shaykh-al-Azhar, Mahmud Shaltut*, Nisaba, vol. 5, Brill, 1977.

- PITT-RIVERS, Julian Alfred, *Anthropologie de l'honneur*, trad. Jacqueline Mer, Le Sycomore, 1983, nouvelle édition Hachette, 1997.
- PLANHOL, Xavier de, *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Flammarion, 1968.
- , *Les Nations du Prophète*, Fayard, 1993.
- PLATON, *La République*, trad. Georges Leroux, Garnier-Flammarion, 2008.
- PRÉMARE, Alfred-Louis de, *Les Fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Seuil, 2002.
- , *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Tétraèdre, 2004.
- PRESTON, Zoé, *The Crystallization of the Iraqi State : Geopolitical Function and Form*, Peter Lang, 2003.
- PRIMAKOV, Evgeni Maksimovič, *Au cœur du pouvoir : mémoires politiques*, trad. Galia Ackerman et Jean-Christophe Thiabaud, Éditions des Syrtes, 2002.
- PROUST, Françoise, *De la résistance*, Éditions du Cerf, 1997.
- RASHID, Ahmed, "The Taliban : Exporting Extremism", in *Foreign Affairs*, novembre-décembre, 1999.
- , *Descent into Chaos : The U. S. and the Disaster in Pakistan, Afghanistan, and Central Asia*, Penguin Books, 2009.
- REDISSI, Hamadi, *Le Pacte de Nadjd ou Comment l'Islam sectaire est devenu l'Islam*, Seuil, 2007.
- REVAULT d'ALONNES, Myriam, *Le Pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Seuil, 2006.
- RICHARD, Yann, *L'Iran de 1800 à nos jours*, Flammarion, 2009.
- RINGGREN, Helmer, "The concept of Sabr in Pre-Islamic Poetry and in the Qur'an", in *Islamic Culture*, 26. I (1952) : 75-90, Index Islamicus, EBSCO, Web, 16 March 2011.
- ROSENTHAL, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam, an Introductory Outline*, Cambridge University Press, 1958.
- ROSENTHAL, Franz, *Greek Philosophy in the Arab World : a Collection of Essays*, Variorum Reprints, 1990.
- ROUGIER, Bernard, *Le Jihad au quotidien*, PUF, 2004.
- ROY, Olivier, *Généalogie de l'islamisme*, Hachette, 1995.
- , *Le Croissant et le Chaos*, Hachette, 2007.
- RUBIN, Barnett R., *The Fragmentation of Afghanistan : State Formation and Collapse in the International System*, Yale University Press, 1995.
- , *The Search for Peace in Afghanistan, From Buffer State to Failed State*, Yale University Press, 1995.
- SAIDW. Edward, *Culture et impérialisme*, trad. Paul Chemla, Fayard, 2000.

- SALAMÉ, Ghassan, "Islam and the West", in *Foreign Policy*, n° 90, spring 1993.
- SALEHI, M. Mohamed, *Insurgency Through Culture and Religion : The Islamic Revolution of Iran*, Praeger, 1988.
- SCHMITT, Carl, *Le Léviathan dans La Doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, trad. Denis Trierweiler, Seuil, 2002.
- , *Théologie politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, 1988.
- , *La Notion de politique. Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Champs-Flammarion, 1992.
- SEBAG MONTEFIORE, Simon, *Le Jeune Staline*, trad. Jean-François Sené, Calmann-Lévy, 2008.
- SEDDIK, Youssef, *Nous n'avons jamais lu le Coran*, L'Aube, 2013.
- SEDGHI, Hamideh, *Women and Politics in Iran : Veiling, Unveiling, and Reveiling*, Cambridge University Press, 2007.
- SEURAT, Michel, Michaud, Gérard, "Terrorisme d'État. Terrorisme contre l'État. Le cas syrien", in *Terrorismes. Esprit*, octobre-novembre, 1984.
- SHARABI, Hisham, *Neo-Patriarchy, A theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford University Press, 1988.
- SHAYEGAN, Daryush, *Le Regard mutilé. Schizophrénie culturelle : pays traditionnels face à la modernité*, Albin Michel, 1989.
- , *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?*, Albin Michel, 1990.
- SHEHADEH, Lamia Rustum, *The Idea of Women under Fundamentalist Islam*, University Press of Florida, 2003.
- SHIRAZI, Faegheh, *The Veil Unveiled : The Hijab in Modern Culture*, University Press of Florida, 2001.
- SIMMEL, Georg, *Sociologie, étude sur les formes de la socialisation*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, PUF, 1999.
- SLOTERDIJK, Peter, *Colère et temps*, trad. Olivier Mannoni, Hachette, 2009, Pluriel, 2011.
- , *La Folie de Dieu*, trad. Olivier Mannoni, Libella-Maren Sell, 2008, Pluriel, 2012.
- , *Après nous, le déluge*, trad. Olivier Mannoni, Payot, 2016.
- SNEATH, David, *The Headless State : Aristocratic Orders, Kinship Society & Misrepresentations of Nomadic Inner Asia*, Columbia University Press, 2007.
- SOURDEL, Janine et Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, 2004.
- STRAUSS, Léo, *Le Platon de Fârâbî*, trad. Olivier Sedeyn, Allia, 2002.
- SWEET, Louise E., "Camel Raiding of North Arabia Bedouins : a Mechanism of Ecological Adaptation" in *Peoples and Culture of the*

- Middle East, ed. Louise E. Sweet, Natural History Press, 1970.
- TABARÎ, *La Chronique. Histoire des prophètes et des rois*, trad. Hermann Zotenberg, Actes Sud/Sindbad, 2001.
- TALBI, Mohammed, *L'islam n'est pas voile, il est culte*, Éditions cartaginoiseries, 2009.
- TERNISIEN, Xavier, *Les Frères musulmans*, Fayard, 2005, Pluriel, 2011.
- THESIGER, Wilfred, *Le Désert des Déserts*, trad. Michèle Bouchet-Fornez, Plon, 1978.
- THEWELEIT, Klaus, *Male fantasies*, University of Minnesota Press, 1987.
- THIESSE, Anne-Marie, *La Création des identités nationales, Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Seuil, 1999.
- TILLION, Germaine, *Le Harem et les Cousins*, Seuil, 1966.
- TOUFIC, Jalal, *Le Retrait de la tradition suite au désastre démesuré*, trad. Omar Berrada et Ninon Vinsonneau, Les Prairies ordinaires, 2011.
- TOZY, Mohamed, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Presses de Sciences Po, 1999.
- TUCKER, Judith, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, Cambridge University Press, 2008.
- TYAN, Émile, "Le Califat en régime sultanien", in coll. "Le Califat en régime sultanien, etc.", Impr. Catholique, Beyrouth, 1956.
- VALENSI, Lucette, *Venise et la Sublime Porte : la naissance du despote*, Hachette, 1987.
- VASSILIEV, Alexei, *The History of Saudi Arabia*, trad. P. A. Seslavin, Saqi, 2000.
- VEINSTEIN, Gilles, "La voix du maître à travers les firmans de Soliman le Magnifique", in *Soliman le Magnifique et son temps*, Rencontres de l'École du Louvre, La Documentation française, 1992.
- "Histoire turque et ottomane : Les esclaves de la Porte ottomane", in *Résumé des cours et travaux, 109^e année, Annuaire du Collège de France 2008-2009*, p. 823-842.
- , et VATIN, Nicolas, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements de sultans ottomans, XV^e-XIX^e siècles*, Fayard, 2003.
- VIEILLE, Paul, *Le Discours populaire de la Révolution iranienne*, Institut d'études méditerranéennes, 1990.
- VLADIMIRTSOV, Boris Īakovlevitch, *Le Régime social des Mongols ; Le féodalisme nomade*, trad. Michel Carsow, Adrien-Maisonneuve, 1948.
- WATT, William Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, 1988.
- WEBER, Max, *Économie et société*, trad. Julien Freund, Pierre Kamnitzer, Pierre Bertrand, Éric de Dampierre et al., sous la direction de Jacques

Chavy et d'Éric de Dampierre, Plon, 1971, Pocket, 1995.

WEIL, Simone, *L'Iliade ou le Poème de la force*, Éditions de l'Éclat, 2014.

Ouvrage réalisé
par le Studio [Actes Sud](#)

Ce livre numérique a été converti initialement au format EPUB par Isako
www.isako.com à partir de l'édition papier du même ouvrage.